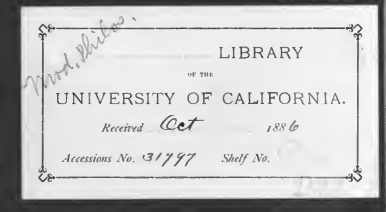

Mod. Philos.
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Oct 1886
Accessions No. 31797 Shelf No.



Die Grundzüge

der

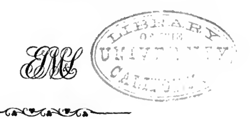
Erkenntnisztheorie und Metaphysik Spinozas

dargestellt, erläutert und gewürdigt

von

Dr. Georg Busolt.

Von der Universität zu Königsberg gekrönte Preisschrift.



Berlin, 1875.

E. S. Mittler und Sohn.

Königl. Hofbuchhandlung.

Kochstrasse 69. 70.

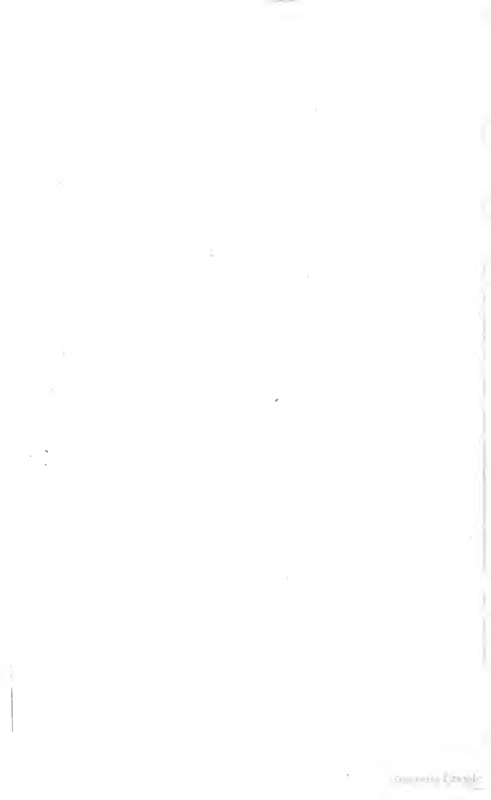
Seinem hochverehrten Lehrer

Dr. J. Bergmann,

ordentl. Professor der Philosophie an der Universität zu Marburg,

in Dankbarkeit

der Verfasser.





Vorwort.

Dio Universität zu Königsberg stellte vor beinaho zwei Jahren eine Preisaufgabe über die Grundbegriffe der Metaphysik Spinozas und zwar unter dem Titel: „Darstellung, Erläuterung und Würdigung der Lehre Spinozas von der Substanz, den Attributen und den Modis.“ Es ergab sich mir bei der Bearbeitung dieser Aufgabe, dasz die eigenthümliche Einheit von Inhalt und Form des Systems eine Behandlung der Erkenntnisztheorie und Methode erforderlich mache, um die Auffassung der Metaphysik Spinozas in gehöriger Weise begründen zu können. Nur wenn eine erläuternde Darstellung der Erkenntnisztheorie und Methode der Metaphysik als Propaedeutik und Correlat vorangeht, wird oin klaros und vollständiges Bild der Grundlagen des Systems möglich sein. Die Form des Systems ist zwar wesentlich durch die metaphysische Grundanschauung bedingt, allein es findet auch das Umgekehrte statt, Inhalt und Form stehen durchaus in Wechselbeziehung. Was nun den Inhalt selbst betrifft, so läszt sich aus dem engen Gefüge des Systems kein wesentliches Moment herausnehmen, ohne alles Andere mehr oder weniger zu berühren. Da Spinoza das höchste Gut mit der höchsten Erkenntnisz identificirt, so ist es bei der Behandlung der Principien der theoretischen Philosophie unumgänglich, auch einen Blick auf diejenigen der praktischen zu werfen. Auf diesen Erwägungen beruht die Feststellung dessen, was diese Schrift in den Bereich ihrer Erörterung

zu ziehen hatte. Es ist im Wesentlichen die Grundlage des Systems nach jeder Seite hin, indem jedoch die Momente, worauf sich im Besondern die Aufgabe bezieht, eine weit eingehendere Berücksichtigung erfahren, während die praktische Philosophie nur soweit in Betracht gezogen wird, als es eine vollständige Vorstellung der Grundanschauung Spinozas durchaus verlangt.

Man hat sich in neuester Zeit, besonders nach der Auffindung neuer Schriften Spinozas, mit erhöhtem Interesse dem System dieses groszartigen Denkers zugewandt. Es war zur Zeit Lessings und Mendelsohns, d. h. zur Zeit, in welcher der durch die Idee der Humanität und das Princip der freien Forschung ausgezeichnete moderne Geist sich mächtig Bahn brach, als die beinahe vergessenen Gedanken Spinozas namentlich durch die Studien und Schriften F. H. Jacobis hervorgezogen wurden und zur Geltung kamen. Orthodoxie im Bunde mit Unverstand hatten den Spinozismus als höchst gefährlichen Feind erkannt, darum als „erschreckliche Irrlehre“ und Ketzerei verdammt und nicht wenig dazu beigetragen, ihn zu unterschätzen und die Geister von seinen Ideen abzulenken.

Die freiere Geistesrichtung, welche gegen das Princip der Autorität reagirte und nicht in dem „bloszen Glauben“ an das Ueberlieferte, sondern nur in dem durch freie Forschung begründeten „Vernunftglauben“ die Wahrheit finden wollte, muszte auch die tief gehende Bedeutung und Berechtigung des Spinozismus in der Entwickelung der Wissenschaft überhaupt anerkennen und dieser eigenthümlichen Weltanschauung die gebührende Würdigung zu Theil werden lassen. Gerade die letzten Jahre, in denen der Einflusz der Dunkelmänner auf die groszen Massen zu Tage getreten ist, zeigen, dasz die Vernunft, wenngleich nicht mehr in der strengen Wissenschaft, so doch in weitern Kreisen noch einen schweren Kampf gegen den auf bloszer Autorität beruhenden Aberglauben zu führen hat. In diesem unserer Kultur ohne Zweifel charakteristischen Kampfe müssen die Schriften des entschiedensten Gegners der sogenannten Rechtgläubigen, dessen System eine Entwickelung der reinen Vernunft darstellen und die Welt als absolut nothwendige und vernünftige begreifen will, in erhöhtem Grade die Aufmerksamkeit der-

jenigen, die ernstlich nach Wahrheit forschen, auf sich ziehen. Das Wunder und der Aberglaube sind mit dem Systeme eines Denkers unverträglich, der es unverhohlen ausspricht, dasz der, „welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht und sich bestrebt, die natürlichen Dinge als ein Unterrichteter einzusehen und nicht wie ein Dummer anzustaunen, gerade deshalb von Vielen als Ketzer und Gottloser gehalten und als solcher von denen, welche die Menge als Dolmetscher der Natur und Gottes verehrt, ausgerufen wird. Denn diese Leute wissen wohl, dasz mit dem Wegfallen der Unwissenheit auch das Staunen aufhört, d. h. das einzige Mittel für ihre Beweise und die Erhaltung ihres Ansehens.“ (Eth. I. Appendix.)

Es kann daher nicht ausbleiben, dasz der Spinozismus, welcher seit den Studien F. H. Jacobis auf die Entwickelung der Philosophie der Neuzeit einen bestimmenden Einflusz geübt hat, zur Bildung der jetzigen Weltanschauungen in wesentlichen Momenten erheblich mitwirkt. Die grosze Zahl der in den letzten Jahren über Spinoza erschienenen Schriften weist ohne Zweifel darauf hin, dasz man den Werth und die bei intensivern Studien immer mehr hervortretenden Schwierigkeiten dieses Systems, in sich steigerndem Masze erkennt und zu würdigen weisz, dasz der Spinozismus in höherm Grade Berücksichtigung erfährt und an Bedeutung gewinnt. Die Literatur über Spinoza ist bereits so grosz, dasz ihre vollständige Bewältigung nicht nur schwer wird, sondern einen solchen Aufwand von Zeit und Arbeit erfordert, dasz man sich begnügen musz, mit den Haupterscheinungen derselben und mit dem allgemeinen Stande der Forschung bekannt zu werden. Diese Schrift erhebt daher nicht den Anspruch, die Literatur vollständig erschöpft zu haben, sie hat indessen dieselbe in möglichst ausgedehntem Masze benutzt und in wichtigern Fragen den Stand der Forschung eingehender zu präcisiren versucht. Wenn die Schrift die Spinoza-Literatur aufs Neue vermehren soll, so geschieht dieses nur in der Ueberzeugung, dasz trotz der vielen und theilweise so verständniszvollen Behandlungen der groszen Gedanken Spinozas über die Fragen, welche das Grundproblem der Wissenschaft bilden, der wahre Gehalt derselben noch lange

nicht genügend klar gelegt und erschöpft ist. Die Erwartung, durch das in der vorliegenden Schrift enthaltene Resultat von Studien über Spinoza einen nicht unwesentlichen Beitrag zum Verständnisse und zur Würdigung der Grundgedanken Spinozas überhaupt und im Besondern der Lehre über die Attribute und Propria der Substanz, die notiones communes, den Ausschlusz der Negation von der Substanz und anderer Momente zu liefern, bestimmte zur Veröffentlichung derselben, die nur in der Erfüllung dieser Erwartung ihre Berechtigung suchen wird.

In das Verständnisz des Spinozismus führten hauptsächlich in belehrender Weise ein die Schriften von Trendelenburg, Sigwart, Kuno Fischer und Avenarius. Die Anregung zu einem eingehenderen Studium dieses Systems verdanke ich Herrn Professor Bergmann. Derselbe hat meinem durch die Vorlesungen des zu früh verstorbenen Herrn Professor Fr. Ueberweg geweckten Interesse für philosophische Fragen gröszere Tiefe und eindringenderes Verständnisz verliehen. Es gebührt daher den Manen Ueberwegs und namentlich Herrn Professor Bergmann mein tiefgefühlter Dank.

Königsberg, im April 1875.

Dr. Georg Busolt.

Inhalt.

Theil III.

Die Modi oder die Natur als Wirkung (natura naturata) und die Lösnng der Aufgabe des Systems überhanpt.



Einleitung.

Spinoza's Stellung in der Geschichte der Philosophie als nothwendige Grundlage der Beurtheilung seines Systems.

Die Einheit der absolut unendlichen Natur in der Vielheit und dem ewigen Wechsel der endlichen Dinge hat in der zweiten, von der christlichen Theologie ausgehenden Hauptphase der Entwickelung der Philosophie zuerst Giordano Bruno behauptet. Bruno stellt als Grundsatz der Philosophie auf, dasz Alles, was in der Natur oder wirklich ist, in der Idee oder Object des Denkens, und dasz Alles, was in der Idee, auch wirklich ist.[1]) Ideales nnd Reales, Ursache und Wirkung, Gott und Welt sind in der Einen Substanz Eins und Dasselbe. Indessen tritt dieser Gedanke bei Bruno noch nicht in einer wissenschaftlich-philosophischen Form auf, sein Träger gehört nicht sowohl einer Phase der Philosophie als Wissenschaft an, sondern vielmehr der Vorstufe des zweiten Hauptabschnittes der Philosophie überhaupt. Eine solche Vorstnfe hat die Philosophie des Alterthums in der griechischen, die Philosophie der christlichen Zeit in der christlichen Mythologie. Bruno ist einer jener gährenden Gestalten, welche die sich auflösende, scholastische Weisheit nicht befriedigte, und die über das Ueberlieferte hinaus nach Wahrheit und Erkenntnisz strebten. Eine grosze Energie des Geistes ist vereinigt mit ebenso groszer Leidenschaft und Verworren-

---

[1]) Vgl. Sigwart, Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit. Gotha, 1866. Anhang S. 110 ff.

Hegel, Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie ed. Michelet. Berlin 1836. Bd. III. S. 225 ff.

heit. Der Geist dieser Männer vermochte deshalb nicht die Ruhe eines wissenschaftlichen Denkens zu gewinnen. Tiefe in das Wesen der Dinge eindringende Gedanken sind mit mystischer Schwärmerei vermischt und die Auseinandersetzungen nehmen häufig ein trübes, verworrenes, allegorisches Aussehen an. Die philosophischen Grundgedankon Brunos erscheinen dann in der ersten Epoche der aufs Neue als besondere Wissenschaft ansetzenden Philosophie als Grundlage des Systems, welches den consequenten Abschlusz und den Höhepunkt dieser ersten naiv-dogmatischen Epoche bildet, — des Spinozismus.

Spinoza nimmt in der christlichen Philosophie eine Stellung ein, welche derjenigen der Eleaten in der griechischen entspricht. Aus der mythologischen Betrachtungsweise der Natur entwickelt sich als erste Phase eines wissenschaftlichen, philosophischen Denkens der naive Dogmatismus, welcher die unmittelbar gegebene Natur ohne Weiteres als das Seiende betrachtet und den intelligibelen Träger desselben mittelst einfacher Abstraction von dem der Vernunft Anstössigen erkennen will. Ohne Reflexion auf das Wesen der Erkenntnisz selbst und daher ohne Erkenntnisz des absoluten Gegensatzes des Geistes, als eines sich selbst zum Object habenden Subjects und der unbewuszten Materie, war dieser Dogmatismus sich auch des Gegensatzes zwischen Idealismus und Materialismus nicht bewuszt. So konnte am Anfange der Periode ein Materielles (das Wasser) als das intelligibele Princip gesetzt werden. Mit der Entwickelung des philosophirenden Bewusztseins muszte die von der Vernunft gesetzte Substanz rationaler werden. Die Pythagoraeer abstrahirten von dem in der sinnlichen Wahrnehmung empirisch gegebenen Inhalte des Ausgedehnten und behielten als Princip die blosze Form desselben, das Mathematische, übrig. Den letzten Schritt thaten die Eleaten, indem sie auch vom Mathematischen abstrahirten und das rein sich selbst denkende Denken mit der Einheit und Totalität des Seienden identificirten. Der Gedanke und sein Object, Denken nnd Sein sind ein und dasselbe.

Das Sein ist, das Nicht—Sein ist die absolute Negation des Seienden: das Nichts. Es giebt also weder Vielheit noch Werden, sondern nur das eine, reine Sein. In diesem Systeme, das ohne Weiteres in einer kühnen, dogmatischen Setzung die Formen des Denkenden und Seienden identificirte und, ohne

Klarheit über den Gegensatz zwischen Denken und Sein, das Denken als das Eine Princip annahm, fand die Periode ihren consequenten Abschlusz. Die Auflösung dieser naiv-dogmatischen Richtung erfolgte in der Reaction gegen die absolute Forderung der naiv-dogmatischen Vernunft auf Grund von Thatsachen der Erfahrung und der Erkenntnisz des Vernünftigen als eines von der gegebenen materiellen Welt verschiedenen und daher mit derselben nicht zu identificirenden Princips.

Die Folge war einerseits der Dualismus, andrerseits der Materialismus und Scepticismus, welche den mit Socrates beginnenden Kriticismus vorbereiteten.

Die griechische Philosophie überhaupt gelangte zu keiner befriedigenden Lösung des Grundproblems. Der Gedanke hatte nicht tief genug sich auf sich selbst zurückgezogen und über sich selbst reflectirt, und so wurde der Gegensatz zwischen Denken und Sein nicht mit der Schärfe erfasst, wie es erforderlich war, um die Identität von Subject und Object allein in dem Selbstbewusztsein oder dem Ich als dem einzig Wirklichen zu erkennen und das vernünftige Ich als nothwendiges Princip der Philosophie zu machen. Daher löste sich die griechische Philosophie auf, sie sank von dem wirklich philosophischen Streben nach der Erkenntnisz als solcher zu einem mehr praktischen nach Ruhe und Zufriedenheit des Gemüthes herab.

Auf breiterer Basis als die griechische Philosophie, welche im Wesentlichen nur das Bewusztsein Eines Volkes zum Träger gehabt hatte, und auf dem Boden der christlichen Theologie entwickelte sich wieder ein philosophisches Denken, welches das apriorische Bedürfnisz nach Erkenntnisz rein als ein solches zu befriedigen suchte. Allmählig macht sich die Philosophie als besondere Wissenschaft von der Theologie unabhängig und beginnt mit Cartesius sich in selbstständigen Systemen von Neuem zu entwickeln. Wie die griechische Philosophie beginnt die neuere mit einer Periode des naiven Dogmatismus, die sich jedoch von der analogen in der griechischen Philosophie dadurch unterscheidet, dasz der Geist von Anfang an seines Gegensatzes zur Materie sich bewuszt ist, die Erfahrung berücksichtigt und schon Ansätze zur Reflexion auf sich selbst macht. Cartesius beginnt mit dem „Ich denke“ und stellt damit ein ganz neues dem Kriticismus angehörendes Princip auf. Dieses Princip ist jedoch bei ihm blosz als solches

gesetzt ohne es wirklich zu sein. Es bleibt an der Spitze unvermittelt stehen, und Cartesius wendet sich in der dem Dogmatismus eigenthümlichen Weise vom denkenden Subject zur Objectivität hin, um ohne Kritik der Erkenntnisz als solcher auf Grund des bloszen Denkens und der Voraussetzung der Erkennbarkeit der Dinge, das Wesen des an sich Seienden in einem Systeme darzustellen. Das Problem, wie die logischen Prädicate identisch mit den metaphysischen sein können, wie das als Seiendes Gesetzte ein Seiendes ist, kann in der mit Cartesius beginnenden Epoche noch gar nicht vorhanden sein. Die unmittelbare Forderung der Vernunft, dasz die Dinge nothwendig die Form des Vernünftigen haben und darum erkennbar sein müssen, wird ohne Prüfung ihrer Berechtigung an dem in der Anschauung gegebenen Thatsächlichen einfach angenommen. Des Gegensatzes zwischen dem denkenden Subject und dem gedachten Object ist man sich wohl bewuszt, aber noch ist derselbe nicht als gegenseitige absolute Negation deutlich aufgefaszt, es scheint noch eine Vermittelung und ein Nebeneinander beider Substanzen möglich. Der Dualismus, welcher in der griechischen Philosophie erst auftrat, nachdem der naive Dogmatismus sein Ziel in dem Eleatismus erreicht hatte, erscheint hier gleich am Anfange dieser Phase in dem Systeme des Cartesius. Cartesius nimmt rein empirisch zwei Substanzen in der Natur an, von denen jede eine unveränderliche, ihr Wesen constituirende Eigenschaft oder ein Attribut hat. Das Attribut der körperlichen Substanz ist die blosze Ausdehnung; alle körperlichen Einzeldinge (res materiales) sind ihre Modificationen, sie haben keine innern Zustände oder Kräfte, sondern bewegen sich rein mechanisch durch Druck und Stosz. Das Wesen der andern Substanz ist Denken, ihr gehören alle denkenden Wesen (res intellectuales) als denkende an; alle Arten des Wollens und Vorstellens sind Modi der denkenden Substanz.[2]) Beide Substanzen schlieszen sich offenbar aus, denn das Geistige ist ein in sich Thätigkeit und Leben Habendes, das Körperliche ein Todtes und der Innerlichkeit gänzlich Entbehrendes. Dennoch finden sich beide Substanzen im Menschen

---

[2]) Cart. Princip. Philos. I, S. 48 fg. Vgl. „Ueberweg Gesch. der neuern Philosophie." III. S. 56 fg.

vereinigt und in Wechselwirkung; es gehören die sinnlichen Begehrungen, Gemüthsbewegungen, Empfindungen der denkenden Substanz an, sofern sie eben mit dem Körper verbunden ist. Da aber beide Snbstanzen an sich nichts Gemeinsames haben, wodurch ein Causalnexus vermittelt würde, vielmehr sich gegenseitig ausschlieszen, so kann eine Beziehnng zwischen beiden nur dnrch Vermittelung eines höhern, allmächtigen Wesens stattfinden. Dieses Wesen ist Gott, der Inbegriff aller Vollkommenheit. Unter seinem Beistande (assistentia, concursu) findet ein Causalnexus zwischen Körper nnd Geist statt. Gott ist im strengen Sinne des Wortes allein Snbstanz, denn er ist das einzige Wesen, welches rein in sich den Grund seiner Existenz hat und darum zu seinem Dasein keines andern Wesens bedarf. Alle andern Dinge sind von Gott geschaffen, bedürfen Gott zu ihrer Existenz nnd können ohne Gott nicht begriffen werden. Die beiden Substanzen gehören ebenfalls zur geschaffenen Natur, doch unterscheiden sie sich von den andern Creaturen dadurch, dasz sie als die allgemeinsten Gattungen (genera) des Seienden zu ihrer Existenz nicht noch das Dasein anderer Dinge erfordern, sondern allein Gottes Natur zur Ursache haben.[3])

Diese Vermittelung der beiden in der Erfahrung gegebenen Substanzen zu der von der Vernunft geforderten Einheit der Natur war doch nur eine äusserliche. Gott erscheint wie ein Deus exmachina,[4]) um das aus der Natur der Dinge selbst herans unlösbare Problem im Sinne der Vernnnft zu lösen. Diese Lösnng konnte unmöglich befriedigen. Wenn Geistiges nnd Körperliches so durchans verschieden sind, so kann eine Wechselwirkung auch nicht unter dem Beistande Gottes stattfinden, oder Gott müszte vermöge seiner Allmacht auch bewirken können, dasz die gerade Linie nicht immer der kürzeste

---

[3]) Cart. Princip. Philos. I. S. 50 fg. Per substautiam nihil aliud intelligere possumus quam rem, quae ita existit, ut uulla alia re indigeat ad existendum. Et quidem substautia, quae plaue nulla re iudigeat, unica tantum potest iutelligi, nempe Deus alias vero omues non nisi ope concursus Dei existere posse percipimus . . . . Possuut autem substantia coporea et meus sive substautia cogitans creata sub hoc communi conceptu iutelligi, quod suut res, quae solo Dei concursu indigeaut ad existeudum.

[4]) Vgl. Swegler, Geschichte der Philosophie im Umriss. S. 143.

Weg zwischen zwei Punkten bleibt. Cartesius glaubt dieses in der That, allein damit würde auf die Nothwendigkeit und Vernunftgemäszheit der Natur verzichtet, die Basis der dogmatischen Philosophie überhaupt in Frage gestellt und der Scepticimus angebahnt.

Die Consequenz, dasz zwischen den beiden Substanzen ein Causalnexus überhaupt unmöglich ist, zog Geulinx.[5]) Wenn der Wille als ein Geistiges den Leib nicht bewegen kann, und doch thatsächlich auf ein Wollen eine demselben entsprechende Bewegung des Leibes folgt, so ist dieses nur so möglich, dasz ein göttlicher Wille die Bewegung vollzieht. Der menschliche Wille ist dann nicht wirkende Ursache der körperlichen Bewegung, sondern nur gelegentliche Veranlassung (causa occasionalis, occasio) für Gott, zugleich mit einem Acte des Willens eine mit der gewollten identische Bewegung des Körpers hervorzurufen.

Diese Wirksamkeit Gottes kann nur, wie sie auch Geulinx selbst bezeichnet, als Wunder erscheinen und darum nicht die Vernunft befriedigen, die das Dasein nicht durch eine continuirliche Reihe von Wundern, sondern als ein Natürliches oder Vernünftiges begreifen will.

Eine derartige unnatürliche Theorie wies nur darauf hin, dasz die Consequenzen des Dualismus zu seiner Auflösung führen muszten.

Einen weiteren Schritt nach dieser Richtung that Malebranche, der, obwohl entschiedener Gegner des Spinozismus, dennoch den Uebergang zu demselben bildet.

Wie Cartesius macht Malebranche den Dualismus der körperlichen und ausgedehnten Substanz zur Grundlage der Philosophie. Beide Substanzen hängen wieder von einer höhern Substanz im strengen Sinne des Wortes oder von Gott ab. Substanz ist das, was zu einer Existenz keines Andern bedarf und ohne Anderes begriffen wird. Alles dagegen, was ohne Anderes weder ist noch begriffen wird, existirt blosz als eine Art des Daseins (manière d'être) oder als eine Modification

---

[5]) Vgl. Erdmann „Geschichte der Philosophie" II. S. 28 u. 36. Kuno Fischer „Geschichte der neuern Philos." I. S. 15 fg.



der Substanz.[6]) Da nun das Denken ohne die Ausdehnung und die Ausdehnung ohne das Denken gedacht werden kann, so ist weder dieses eine Modification von jener, noch jene eine Modification von diesem. Daher müssen Ausgedehntes und Denkendes von einander unabhängig und insofern Substanzen sein. Mit Geulinx negirt Malebranche jeden Causalnexus dieser beiden in der Natur existirenden Substanzen. Die körperliche Welt kann nirgends auf den Geist einwirken und hat also nicht die Fähigkeit in dem Geiste eine Idee von sich zu bilden. Andrerseits kann auch der Geist das Körperliche gar nicht vorstellen, weil er ein ihm völlig Entgegengesetztes in sich aufzunehmen oder zu durchdringen durchaus nicht vermag. Dennoch haben wir Ideen vom Körperlichen und erkennen dieses deutlicher als uns selbst und das Geistige überhaupt.

Die Erkenntnisz des eigenen Geistes ist nur undeutlich und die der andern Geister beruht nur auf einem Analogieschlusse oder einer Vermuthung. Die Thatsache, dass die Seele Ideen des Körperlichen enthält, kann nicht so erklärt werden, dass in der Seele a priori diese Ideen sind, weil die Seele endlich ist, und ihr Inhalt daher unmöglich die unendliche Vielheit der Ideen des Körperlichen umfaszt. Es bleibt nur die Erklärung übrig, dasz der endliche Intellect die Dinge mittelbar in und durch Gott vorstellt. In Gott müssen die Ideen aller Dinge sein, und diese Ideen ermöglichen und bewirken in uns die Erkenntnisz der Dinge, durch sie haben wir von den Dingen klare und deutliche Anschauung. Was wir aber klar und deutlich anschauen, das ist nur Körperliches, und die Ideen, durch welche wir es erkennen, sind nur Ideen des Ausgedehnten. Wie nun alle Körper Modifikationen des Ausgedehnten sind, so sind auch alle Ideen der Körper Modifikationen der Idee des Ausgedehnten überhaupt, der intelligibelen Anschauung.[7])

---

[6]) Kuno Fischer „Gesch. d. Philos.“ S. 42. Malebranche „Entretiens sur la metaphysique et sur la religion.“ Vgl. Schaller „Gesch. d. Naturphilos. von Baco v. Verulam bis auf die neuere Zeit“ I. Leipzig 1841. S. 313 fg. Schaller betont, wie man in den Schriften des Malebranche oft Spinoza selbst zu lesen meint, und wie wesentliche Momente der Spinozismus sich bereits bei Malebranche finden.

[7]) Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. I, 2 S. 21 fg. Malebranche, Entret. I. Nr. 9 und 10.

Diese intelligibele Ausdehnung gehört weder zur Ausdehnung, denn sie ist intelligibel, noch zum Denken, denn sie ist ausgedehnt, sie kann also nicht in der Natur existiren, deren Wesen die beiden Substanzen Ausdehnung und Denken ausmachen, sondern nur einem transcendenten Wesen zukommen, das in Bezug auf den Gegensatz der Substanzen indifferent ist. Nur in Gott hat also die intelligibele Ausdehnung Realität, und alle Ideen, deren Uridee (idée primordiale) und Princip eben die Idee des Ausgedehnten überhaupt ist, sind in dem göttlichen Wesen. Gott ist die Ursache aller Ideen und durch sie weiterhin Ursache der Dinge, die jedoch nicht wie die Ideen in Gott, sondern ausser ihm existiren. Gott ist der Ort der Ideen, wie die materielle Welt der Ort der Körper. Die Ideen sind die Objecte der Geister, und alle Geister haben die Idee überhaupt in gleicher Weise zu ihrem Object. Die intelligibele Ausdehnung als solche ist nicht Object der Vernunft eines Einzelwesens, sondern der allgemeinen Vernunft (raison universelle), die sich zu ihr als Subject verhält, Eine und ewig ist und darum zum Wesen Gottes gehört. Der endliche Geist ist also, sofern er Modification der allgemeinen Vernunft ist und eine Vorstellung von den Dingen mittelst der Vernunft hat, in Gott. Wie das Besondere sich zum Allgemeinen verhält, so verhalten sich die Ideen der Dinge und die Geister zur Uridee und zur allgemeinen Vernunft, Attributen des göttlichen Wesens. „Alle besondern Ideen sind nur Participationen an der allgemeinen Idee des Unendlichen.“ Gottes Wesen hängt nicht von den Creaturen ab und ist nicht in ihnen, aber alle Creaturen sind nur unvollkommene Participationen des göttlichen Wesens.[8])

Offenbar sind bei Malebranche nicht mehr, wie bei Cartesius und Geulinx, die beiden Substanzen in der Natur coordinirt und stehen nicht mehr in demselben Verhältnisse zur absoluten Substanz. Wenn gleich Malebranche die intelligibele Ausdehnung nicht als Denkendes betrachten möchte, so ist doch Gott, der Schöpfer und die Ursache aller Dinge, bei ihm im Grunde ein geistiges Princip, ein unendliches Denken, das in der intelligibelen

[8]) Malebr. „Rech. de la verité“ Liv. III, P. II, chap. 6: Tous les idées particulières, ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des creatures, mais tous les creatures ne sont que des participations imparfaites de l'être divin.

Ausdehnung und der allgemeinen Vernunft eine Identität von Subject und Object darstellt und die materielle Welt, den Ort der Körper, von sich ausschlieszt. Gott ist Ursache der unendlichen Idee, diese wiederum Ursache ihrer Modificationen, der endlichen Ideen, und durch diese Ideen werden von Gott alle Dinge geschaffen.

Die denkende Substanz ist zu einem Attribute Gottes geworden oder vielmehr zu einem nothwendig mit Gottes Wesen verbundenen, aber von Gott geschaffenen und abhängigen Modus der göttlichen Natur. Aehnlich erscheinen in der ersten Phase des Spinozismus die Attribute nicht sowohl als verschiedene Seiten oder Wesensbestandtheile der Einen Substanz, sondern als Modi derselben, die darum als Besonderes in Bezug auf dasselbe Allgemeine nicht absolut verschieden sind, sondern in Wechselwirkung stehen. Alle Ideen sind zwar bei Malebranche als Modificationen der denkenden Substanz in derselben gesetzt, aber Malebranche zieht nicht die Consequenz, dass die Substanz, welche alle endlichen Ideen umfasst, deren immanente Ursache oder in den Ideen ist. Er verwahrt sich sogar ausdrücklich gegen eine solche Folgerung in Rücksicht auf Spinoza, der diese Consequenz zog und damit einen Grundstein des absoluten Monismus oder des Pantheismus legte. Diesem geistigen Prinzip steht eine Körperwelt gegenüber, die durchaus nicht durch das Geistige begriffen wird, auszerhalb der Ideen und Geister existirt und dennoch von diesen abhängen, d. h. mit ihnen im Verhältnisse der Wirkung zur Ursache stehen soll. Während die intelligibele Ausdehnung Object der allgemeinen Vernunft ist, und die Modificationen jener den Modificationen dieser entsprechen, ist das Ausgedehnte oder die Körperwelt Wirkung und Object der intelligibelen Ausdehnung, die sich zu ihr als Idee, essentia objectiva oder Subject verhält. Wäre die intelligibele Ausdehnung nicht die Idee des Körperlichen, so könnten wir dasselbe gar nicht wahrnehmen, denn wir haben nur vermittelst der Besonderheiten der Uridee eine Vorstellung der körperlichen Dinge. Obschon nun Malebranche verneint, dasz die intelligibele Ausdehnung ein Denkendes ist, so musz sie doch in der That, wie er selbst sie auch behandelt, als Idee betrachtet werden; sie könnte sonst gar nicht Object des denkenden Geistes sein, der nach Malebranche selbst niemals ein Nicht-Geistiges zum Object haben kann. Ist aber die

unendliche Ausdehnung ein Geistiges, so müszte auch das, was aus ihr hervorgeht und ihr Object ist, ein ihr Gleichartiges, also ein Geistiges sein. Wird diese Consequenz nicht gezogen, so kehrt hier von Neuem die Schwierigkeit wieder, wie ein Denkendes ein Nicht-Denkendes zum Object haben kann. Wenn ferner alle Dinge theilweise in Gott gesetzt, und alle Geister in Gott als Modificationen der unendlichen Vernunft sind, so wäre es einfach consequent gewesen, auch die Körper oder die Dinge, sofern sie zum Ausgedehnten gehören, als Modificationen eines unendlichen Modus der göttlichen Natur zu setzen, da sie von einem solchen Modus, der intelligibelen Ausdehnung, abhängen. Die Vorstellung aber, dasz die beiden in der Natur existirenden Substanzen eigentlich nur unendliche Modi der einen göttlichen Substanz sind, leitet unmittelbar in die ersten Phasen des Spinozismus über, welcher den consequenten Abschlusz der cartesianschen Philosophie bildet. Diese Philosophie ging von dem Gegensatze der beiden in der Natur existirenden Substanzen aus, hob sie aber im Grunde bereits als Substanzen auf, indem Cartesius sie nur im Verhältnisz zu einander, aber nicht im Verhältnisz zu Gott, der wahrhaften, absoluten Substanz, als Substanzen setzte.

Dieser Gedanke war nur ein Versuch der Vermittelung, hob aber den Dualismus nicht auf und befriedigte daher nicht die nach Einheit in der Natur strebende Vernunft. Andere Lösungen waren als miszglückt zu betrachten, es blieb nur der Ausweg übrig, die Substanzialität des Denkenden und Ausgedehnten zu negiren und in beiden nur verschiedene Seiten der Einen, absoluten Natur Gottes zu finden, so dasz Denken und Ausdehnung in Bezug auf die Substanz identisch, nur attributiv verschieden sind. So lange das Denken noch nicht auf Grund einer kritischen Erforschung seiner selbst als ein sich selbst zum Object habendes Ich-Bewusztsein erkannt war, blieb nur diese Lösung übrig. Denn, da das Denken noch etwas Anderes als sich selbst seinen realen Formen nach unmittelbar erkennen kann, so wird eine Lösung, welche das Ausgedehnte als blosze Erscheinung und das Denkende als einzige Substanz setzt, durchaus unmöglich. Klar und deutlich ist eine Vorstellung vom Ausgedehnten vorhanden, darum hat es Realität. Eine einfache Negation derselben oder die Setzung des Ausgedehnten als bloszes Phänomenon hätte als Widerspruch gegen das

Wirkliche erscheinen müssen. Auf dem Boden des Dogmatismus liesz sich eine solche, von dem Ich-Bewusztsein ausgehende Lösung nicht durchführen. Zwar findet Cartesius in dem Ich das Princip der Philosophie, allein es bleibt bei ihm dieses Princip durchaus unfruchtbar. Nach Spinoza wird von Leibnitz das selbstbewuszte concrete Ich als Grundlage der Philosophie hingestellt. Leibnitz befindet sich indessen insoweit unbewuszt auf dem Boden des Kriticismus, den er in seinem, damit der Auflösung des Dogmatismus angehörigen System zwar nicht begründet, aber in positiver Weise vorbereitet, wie es in negativer der Scepticismus und Empirismus thun. Dann musz Spinoza's System als die folgerichtige Entwickelung und der Höhepunkt[9]) der cartesianischen wie der auf ihr beruhenden naiv-dogmatischen Philosophie der neuern Zeit betrachtet werden. Malebranche dachte sich alle Dinge als Wirkungen Gottes und in der göttlichen Natur gesetzt, ohne das Göttliche in den Dingen zu erkennen, wie es Spinoza erkannt hat.

Spinoza beseitigt ferner die Einseitigkeit, die darin besteht, dasz Malebranche nur die Geister als Modi eines unendlichen, dem göttlichen Wesen zukommenden Attributes betrachtet, aber nicht in analoger Weise die Körper als Besonderes in Bezug auf ein der Natur Gottes zukommendes Allgemeines setzt. Bei Spinoza sind ebenso die Körper, wie die Geister, Modi einer unendlichen Eigenschaft Gottes; Körperliches und Geistiges drücken Eines und dasselbe nur von zwei verschiedenen Seiten aus. Diese Bedeutung des Spinozismus als Abschluss und Vollendung der naiv-dogmatischen Epoche der neuern Philosophie kann nur im Zusammenhange mit derselben verstanden und gewürdigt werden. Eine Beurtheilung dieses Systems musz es als Glied in der vernunftgemäszen Entwickelung der Geschichte der Philosophie oder geschichts-philosophisch betrachten. Es konnte die von einem als absolut erkannten Standpunkte ausgehende Beurtheilung nur höchst verschiedene, durch die Stellung des Beurtheilenden mehr als nöthig beeinfluszte, kaum gerechte Resultate ergeben. Das System ist aus sich selbst, aus seiner eigenen Grundanschauung zu begreifen.

---

9) Vgl. Schaller, „Gesch. d. Naturphilos.". S. 326 fg.

Indem man, wie es vielfach geschehen ist, fremde Gesichtspunkte hineinträgt, wird man unbegründete Behauptungen, Inconsequenzen oder gar Widersprüche da finden, wo in Wirklichkeit auf dem Boden der spinozistischen Grundgedanken nur die reine Consequenz und Uebereinstimmung vorhanden ist. Es handelt sich bei einer gerechten Würdigung um die Beantwortung der Frage, ob der Spinozismus die ihm durch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie gegebene Aufgabe genügend gelöst hat. Spinozas System gehört der Epoche des naiven Dogmatismus und zwar einer Entwickelungsstufe desselben an, auf welcher derselbe noch nicht zu seinem Abschlusz gelangt war, sondern noch eine Weiterentwickelung zu demselben hin erforderte. Diese Weiterentwickelung und der Abschlusz derselben war die Aufgabe Spinozas. Einen kritischen Standpunkt, d. h. die Aufhebung der sich aus dem Wesen des Dogmatismus überhaupt ergebenden Irrthümer zu verlangen, hiesze die Entwickelung der Geschichte der Philosophie als vernunftgemäsze negiren.

Es würde eine solche Forderung nicht verschieden von dem Verlangen sein, dasz ein aufgeklärter Kopf des Mittelalters, um als solcher zu gelten, Ideen haben sollte, welche erst in Folge der weitern Entwickelung des menschlichen Geistes überhaupt in der Neuzeit möglich waren. Die Frage ist vielmehr, ob und wie Spinoza seine Aufgabe, die Vollendung des Dogmatismus, gelöst hat, oder, um die Aufgabe näher zu bestimmen, ob und wie Spinoza den Dualismus von Geist und Materie, von Gott und Natur in seinem Grundbegriffe des Einen, absoluten Seienden überwunden hat.

Es wird auf Grund einer kritischen, die Grundgedanken Spinozas reproducirenden Darstellung festzustellen sein, welche Mängel sich nothwendig aus dem Dogmatismus überhaupt ergeben und welche als Inconsequenzen von Spinozas Denken auf dem Boden seiner dogmatischen Grundanschauung zu betrachten sind. Die mit dem Dogmatismus bereits gesetzten Irrthümer wird man bei der Beurtheilung einer nothwendig dogmatischen Lösung der Aufgabe nicht als Mängel einer solchen auffassen. Denn das Nothwendige, d. h. das, was als anders Seiendes gar nicht von dem vernünftigen Bewusztsein ohne Negation seiner selbst begriffen wird, kann zwar eine Beschränkung oder Negation, aber nicht einen Mangel involviren. Ein

Mangel ist nur dann möglich, wenn etwas die Vernunft als ein der Möglichkeit nach vollkommener Seiendes begreift. Es kommen also bei der Beurtheilung der Lösung der Aufgabe nur die Fehler in Betracht, welche Spinoza als Dogmatiker hätte vermeiden können. Die absolute Vollkommenheit würde erreicht sein, wenn kein derartiger Mangel vorhanden wäre, dann müszte man allerdings Spinoza mit Schleiermacher als einen „Heiligen" verehren, aber nicht als menschlichen Denker bewundern.

Die Grundbegriffe der Metaphysik und der Ethik sind wesentlich bedingt durch die Erkenntnisztheorie und Methode Spinozas; das volle Verständnisz jener setzt dasjenige dieser voraus, denn nur noch in dem Systeme Hegels ist eine solche Uebereinstimmung von Inhalt und Form erreicht.



Theil I.

Erkenntnisztheorie und Methode.

§ 1.

Das Wesen der Idee überhaupt als des einfachsten Bestandtheiles des menschlichen Geistes.

Das Motiv des Philosophirens ist bei Cartesius die Befriedigung des theoretischen Bewusztseins in dem Streben nach einer absolut sichern Erkenntnisz. Cartesius war zur Erkenntnisz gelangt, dasz Alles, was er bisher für wahres Wissen gehalten, unsicher sei, er strebte daher nach einer wirklichen, ewigen Wahrheit, um damit die Grundlage einer wirklichen Wissenschaft zu legen. Für Spinoza ist die Philosophie nicht blosz theoretisches Bedürfnisz, nach ihm soll in derselben auch das praktische Bewusztsein oder das ganze Ich seine Befriedigung finden.[10]) Das Ziel des Philosophirens ist ebenso die höchste Erkenntnisz wie das höchste Gut. Alles, was das gewöhnliche Leben bietet, ist nichtig oder vergänglich; Ehre, Reichthum, Sinnenlust sind nur vergängliche und unsichere Güter. Nur das Streben nach Vereinigung mit einem Unendlichen oder die Liebe zu demselben, welche ein apriorisches Bedürfnisz des endlichen Wesens ist, kann zu einem beständigen Gut und zu einer reinen Freude ohne Traurigkeit gelangen. Die Erkenntnisz dieses Ewigen und Unendlichen ist das Eine Ziel der Wissenschaften, auf das sie alle hinzuführen sind, sie bedeutet die höchste Vollkommenheit des menschlichen Geistes. Die

---

[10]) Schaarschmidt, Descartes und Spinoza, urkundliche Darstellung der Philosophie Beider. Bonn 1850 S. 53 fg.

höchste Vollkommenheit und das höchste Gut sind aber Eins und Dasselbe.[11]) Es findet das Bewusztsein überhaupt in einem und demselben Object seine Befriedigung, das theoretische in der theoretischen, das practische Bewusztsein in der practischen Seite desselben. Wahres und Gutes sind identisch in dem Einen Object des Bewusztseins, das einerseits als bloszer Erkenntniszinhalt, andrerseits als der eigentliche Gegenstand des Wollens betrachtet wird, sofern nämlich das vernünftige Wollen nur das erstreben kann, was wirklich Wollenswerthes, d. h. dem Dasein des wollenden Subjects Förderliches ist. Denn es strebt jedes Ding sich in seinem Dasein zu erhalten und zu fördern, und dieses Streben (conatus) macht das eigentliche Wesen der Dinge aus, sofern es Existenz hat. Kein Ding kann etwas wirklich wollen, was nicht seinem Dasein wahrhaft und so viel als möglich förderlich ist. (Eth. III. Prop. 9 fg.) Nun ist von dem theoretischen Bewusztsein als das höchste Gut und das am meisten das Dasein Fördernde die Vereinigung mit dem Unendlichen in der Erkenntnisz desselben mit völliger Gewiszheit erkannt, also wird der Wille nothwendig nach dieser Erkenntnisz streben, um das höchste Gut in dem wollenden und erkennenden Subject zu realisiren. Verstand und Wille haben dasselbe Object, sie werden ihrer Natur nach in dem einen vernünftigen Geist identisch sein und nur verschiedene Seiten desselben ausdrücken.[12]) Die Elemente dieses auf der Einheit von Verstand und Willen beruhenden Geistes sind die Ideen.

Die Idee, welche das wirkliche oder formale Sein des menschlichen Geistes ausmacht, ist nicht einfach, sondern aus einer Vielheit von Ideen zusammengesetzt.[13]) Durch diesen

---

[11]) Benedicti de Spinoza opera omnia ed. Gfroerer. Stuttgart 1830. Tractatus de emendatione intellectus S. 495—97. Die Ausgabe Bruders war leider zur Zeit der Abfassung dieser Schrift im Buchhandel vergriffen.

[12]) Vgl. Eth. II. Prop. 49. Cor.: Voluntas et intellectus unum et idem sunt. Vgl. Benedicts de Spinozas Tractat von Gott, vom Menschen und dessen Glückseligkeit, übersetzt und erläutert von Sigwart. Tübingen 1870. Th. II. Cap. III und Cap. XVI. Schaarschmidt, Desc. u. Sp. S. 118 fg.

[13]) Eth. II. Prop. 15: Idea, quae esse formale humanae mentis constituit non est simplex, sed ex plurmis ideis composita. Vgl. Tract. de Deo ed.

Grundsatz wird die Einheit des Geistes, welche durch die Identificirung der beiden scheinbar völlig verschiedenen allgemeinsten Formen des Bewusztseins in der Einen denkenden Substanz gesichert schien, wieder aufgehoben. Eine nicht tiefer in das Wesen des Bewusztseins eindringende Betrachtung, wie sie dem Dogmatismus eigenthümlich ist, findet vom Seelenleben nur eine Reihe zusammenhängender Vorstellungen oder Ideen als wirklich gegeben, nicht aber die Identität und Einheit des Ich, dem sie angehören. Das dogmatische System des Leibnitz zeigt zwar die Möglichkeit des Dogmatismus auf der Basis des Ich, allein eben dieser Dogmatismus des Leibnitz befindet sich bereits auf einem fremden Boden und müszte zum Kriticismus führen. Spinoza steht noch auf dem wirklich dogmatischen Boden, ihm ist der Verstand und Wille wie der Geist überhaupt etwas Abstractes, nicht ein concretes Ich.

Einen Abrisz der Erkenntnisztheorie und Methode versuchte Spinoza als Propädeutik der Metaphysik oder seiner eigentlichen Philosophie[14]) in der Schrift über die Verbesserung der Erkenntnisz. Diese Schrift ist ohne Zweifel deshalb nur skizzenhaft und unvollendet geblieben, weil Spinoza nicht die Schwierigkeit überwunden hat, welche darin besteht, dasz einerseits eine Erkenntnisztheorie der Metaphysik vorangehen musz während andrerseits eine Ausbildung der Erkenntnisztheorie ohne Metaphysik nicht möglich ist. Doch befindet sich in dieser Hinsicht Spinoza insofern auf dem richtigen Standpuncte, als er die Erkenntnisztheorie propädeutisch dem System voranschickt und dann auf Grund der vorhergehenden Metaphysik (Ethik II. De mente humana) systematisch darstellt.

---

v. Vloten. Appendix II. S. 249: Mentis igitur essentia in eo solo consistit quod idea sive essentia objectiva in attributo sit cogitante etc.

Idee ist die unmittelbarste „Modification des Denkens," alle übrigen Modificationen, wie: Liebe, Begierde, Freude sind aus der dieser unmittelbarsten abzuleiten. (Vgl. Appendix II. S. 242.) „Quia ad existentiam ideae sive essentiae objectivae nihil aliud postulatur nisi attributum cogitans et objectum sive essentia formalis, certum est, quod dicebamus ideam sive essentiam objectivam attributi cogitantis immediatissimam esse modificationem.

[14]) Tr. de emend. int. ed. Gfr. S. 500 Anm. 3 und S. 501 Anm. 3: Quid quaerere in anima sit explicatur in mea philosophia etc. In mea philosophia, quid sint explicatur.

Obwohl Spinoza eine Erkenntnisztheorie giebt, so hört er darum nicht auf, Dogmatiker zu sein, er findet nicht mittelst einer Analyse der Erkenntnisz als solcher einen Unterschied zwischen bloszem Denken und Anschauen und hält deshalb durchaus dogmatisch die Realität eines Begriffes aus dem bloszen begrifflichen Denken erweisbar.

Spinoza nimmt naiv-dogmatisch ohne Weiteres an, dasz die logischen Prädicate mit den metaphysischen identisch sind und und dasz die Formen des begrifflich Gedachten mit denen des an sich Seienden übereinstimmen. So wird das logische Verhältnisz von Grund und Folge ohne Weiteres zum metaphysischen gemacht nnd dabei — ein Grundirrthum des Spinozismus — das geometrische Folgen mit dem realen verwechselt.

Es fragt sich znnächst, was Spinoza unter Ideen, worauf der Inhalt des Intellects zurückznführen ist, versteht. Spinoza betrachtet die Idee als einen Modus des Denkens, sie ist nichts Anderes als ein einfaches zum Object-Haben oder die objective Essenz eines Dinges. Was wirklich Object ist, das ist wahr, d. h. es wird vom denkenden Object so gesetzt, wie es wirklich oder formaliter existirt. Eine wirkliche Idee ist ohne reales Subject nicht möglich und sofern eine Idee etwas wirklich zum Object hat, ist sie wahr, weil sie das formale Wesen des Dinges nur objective ausdrückt. Das zum Inhalt einer wirklichen Idee Gewordene ist Gewusztes, man kann nichts in der Vorstellung haben, ohne zn wissen, dasz und wie es vorgestellt ist, d. h. der Inhalt einer Idee musz durchaus ein bewuszter sein, denn die Idee bedeutet nicht ein todtes Bild auf der Schreibtafel, sondern ein Thätiges und Bewusztes. Eine falsche Idee ist gar nicht im eigentlichen Sinne Idee, sondern blosze Einbildung eine Idee zn haben. Wenn man aber eine wirkliche Idee hat, dann weisz man auch dasz man sie hat, und weisz ihren Inhalt; es bedarf gar keines weiteren Kennzeichens, um zu erkennen, ob die wahre Idee, welche man im Geiste hat, eine solche ist, man weisz dieses aus ihr selbst einfach dadurch, dasz man sie besitzt. „Die wahre Idee des Petrus ist das objective Wesen (essentia objectiva) des Petrus. Niemand kann wissen, was überhaupt Gewiszheit (certitudo) ist, ohne dasz er eine adaequate Idee oder objective Essenz (adaequatam ideam aut essentiam objectivam) irgend eines Dinges hat.“ „Intelligibel sein bedeutet Object einer Idee sein.“ „Gewiszheit und objective Essenz ist eines

und dasselbe.[15]) Die Gewiszheit ist nichts auszer der objectiven Essenz selbst, d. h. sie ist die Art und Weise, in der wir die formale Essenz empfinden (sentimas). Wer eine wahre Vorstellung hat, der weisz zugleich, dasz er sie hat und kann an der Wahrheit des Gegenstandes nicht zweifeln."

Spinoza hat damit die Wahrheit erkannt, dasz Alles wirklich Vorgestellte wahr oder eine Thatsache ist, und dasz der Inhalt der wirklichen Vorstellung ein gewuszter ist. Das Wesen des Bewusztseins selbst hat Spinoza jedoch nicht erkannt. Die Idee ist ihm bloszes zum Object-Haben und Object-Sein einer andern Idee, die von ihr verschieden ist. Keine Idee hat sich selbst zum Object, obwohl ihr Inhalt ein gewuszter ist, d. h. eine Idee stellt nicht die Identität von Subject und Object dar. Jede Idee drückt ihrem formalen Sein nach die objective Essenz eines Dinges aus und existirt ihrerseits stets als Object einer andern, von ihr verschiedenen Idee, deren formale Essenz sie als objective ausmacht. Diese Idee der Idee ist wieder Object einer andern Idee und so geht es in das Unendliche fort. Die Idee der Idee ist ein von der Idee formaliter Verschiedenes, wie sich überhaupt das vorgestellte Object oder das Ideatum von der Vorstellung oder Idee formaliter, d. h. dem an und für sich Sein nach unterscheidet.

„Die wahre Idee ist ein vom vorgestellten Ding (ideatum) Verschiedenes, denn etwas Anderes ist die Idee des Kreises und der Kreis selbst. Die wahre Idee des Peter ist ein für sich Reales und gänzlich verschieden vom Peter selbst." Da die Idee des Peter etwas Reales ist, was eine besondere Wesenheit (essentia) hat, so wird sie auch ihrerseits etwas Intelligibeles (intelligibele), d. h. Object einer andern Idee sein.[16])

Weil nämlich die Idee selbst als Idee ein wirkliches oder formales Sein ist, so kann sie auch wieder vorgestellt oder Object einer andern Idee werden. Eine Idee musz sogar als Wirkliches zugleich ein Vorgestelltes sein, denn es musz, wie sich weiterhin ergeben wird, Alles was wirklich ist, vorgestellt sein, und Alles, was wirklich vorgestellt ist, Realität haben.

---

[15]) Idem est certitudo et essentia objectiva. Vgl. Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 501 fg. und Eth. II. Prop. 43.

[16]) Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 501. Vgl. Schaarschmidt, Descartes und Spinoza. S. 111—118.

„Die Idee kann ihrem formalen Wesen nach Object einer andern, objectiven Essenz sein, und dieses andere objective Wesen wird auch für sich betrachtet etwas Reales und Intelligibeles sein, und so fort ins Unendliche. Es kann dieses jeder in der Erfahrung finden, indem er sieht, dasz wenn er weisz, was Peter ist, er auch weisz, dasz er dieses weisz, und wiederum auch, dasz er weisz, er wisse, dasz er weisz u. s. w. Es steht also fest, dasz zur Erkenntnisz des Wesens des Peter gar nicht nöthig ist, die Idee des Peter zu erkennen (intelligere) und noch weniger die Idee der Idee des Peter; man müszte sonst behaupten, es wäre nöthig, damit ich weisz, zu wissen, dasz ich weisz. (Tract. de emend. intell. S. 501.)

Wenn also nur die Idee selbst nöthig ist, um ihren Inhalt zu wissen und sie aus sich selbst ein Gewusztes ist, so folgt nothwendig, dasz die Idee sich selbst zum Object haben müszte, denn zum Object haben und intelligibel sein ist identisch. Die Idee der Idee könnte von der sich selbst Idee seienden Idee gar nichts Verschiedenes sein. Ist die Idee der Idee etwas von der Idee Verschiedenes und wieder nun von dieser ihre Idee, so kommt man auf eine unendliche Reihe und nur in der Unendlichkeit zu einem wirklichen Wissen. Es musz endlich ein Subject geben, welches durch sich selbst weisz, was es weisz, ohne dasz es selbst wieder Object eines Andern ist. Spinoza zieht diese Consequenz nicht, er hält es für möglich etwas auszer der Idee Seiendes und von ihr Verschiedenes zu wissen. Wie es aber möglich ist, dasz eine wahre Idee mit ihrem Object (ideatum) übereinstimmen (convenire) kann (Eth. I. Ax. 6), obwohl es ein von ihr so Verschiedenes ist, wie der Kreis und die Idee des Kreises, diese Möglichkeit hat Spinoza nicht erklärt, sondern nur einfach als wirkliche dogmatisch hingestellt.

Das Problem, wie das Vorgestellte mit dem Vorstellenden übereinstimmen kann, läszt sich nur in der Identität beider lösen. Eine solche Lösung, welche die Identität von Denken und Sein ergeben musz, lag für Spinoza um so ferner, als er, von der empiristischen Richtung seiner Zeit beeinfluszt, die Wirklichkeit der ausgedehnten, materiellen Welt annahm und sie als ein wirkliches Object des Denkens hinstellte.

Aus diesem Mangel der Erkenntnisztheorie ergiebt sich dann ein Hauptfehler des Systems, nämlich die Auflösung der

Einen in sich seienden Substanz in eine Vielheit von Attributen. Wenn jedes Attribut als solches in sich ist und durch sich begriffen wird, nur das Denken aber sich selbst begreift, so müszte nur ein in sich Seiendes und durch sich Begreifbares, das Denken, geben, und dieses Eine Attribut, die „res cogitans," allein das Wesen der Substanz ausmachen. Da indessen Spinoza es für möglich hält, dasz ein vom Denken Verschiedenes Object des Denkens oder Begreifbares sein kann, so liegt für ihn keine Schwierigkeit darin, dasz ein als Thatsache angenommenes Materielles mit dem Denken als solchem gar nichts Gemeinsames hat und dennoch Gedachtes ist und nur als Gedachtes existirt.

§. 2.

Der menschliche Geist als Subject des Körpers; sein Verhältnisz zu demselben in den verschiedenen Phasen des Spinocismns.

Es ist eine in der Erfahrung gegebene Thatsache, dasz der Mensch aus Körper und Geist oder aus Modis des Denkens und der Ausdehnung besteht. Wir nehmen nichts Anderes wahr als Modi der Ausdehnung und des Denkens, und darum können wir aus nichts Anderem bestehen.[17]) Würde noch etwas Anderes zu unserem Wesen gehören, so müszte es davon eine Idee oder Vorstellung in unserm Geiste geben, und diese ein Gewusztes sein.

„Es ist in uns nichts, ohne dasz auch die Möglichkeit in uns existirt, desselben bewuszt zu sein. Wenn wir nun nichts Anderes in uns finden als Wirkungen der res cogitans und der res extensa, so dürfen wir auch mit Znversicht behaupten, dasz in uns nichts weiter ist.[18]) Die Idee, welche den Geist bildet, verhält sich zum Körper, ihrem Object, als Subject, sie ist nichts

[17]) Eth. II. Ax. 5: Nnllas res singulares praeter corpora et cogitandi modos, sentimus, nec percipimns.

Vgl. Herbarts Schriften zur Metaphysik herausgegeben von Hartenstein. Leipzig 1851. S. 174: „Die Gedanken und Körper dienen nnn, wie wenn noch niemals ein Skeptiker gelebt hätte, nnd noch Niemand an der Erfahrnng irre geworden wäre, als bekannte Facta, auf welche der Schlusz begründet wird, die Snbstanz müsse ausgedehnt sein und denken."

[18]) Vgl. Tract. de Déo, homine etc., übersetzt von Sigwart. S. 116. Eth. II. Prop. 13 Cor.: Der Mensch besteht aus Körper und Seele, nnd der menschliche Körper existirt so, wie wir ihn wahrnehmen.

Anderes als die objective Essenz des Körpers. Das Object der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist der Körper oder ein gewisser Modus der Ausdehnung und nichts Anderes." (Vgl. Eth. II. Prop. 13.)

Diese Annahme, dasz das Wesen des menschlichen Vorstellens nichts Anderes als zum Object-Haben des Körperlichen bedeutet, ist eine dem Dogmatismus durchaus charakteristische. Er wendet sich vom Subject selbst ab, um in dem, was ein naives Bewusztsein zunächst als Object annimmt, eine Erklärung des Subjects zu suchen. Spinoza setzt die Erkennbarkeit der Formen des Ausgedehnten, wie sie an sich sind, voraus und geht sogar von einer auf Axiomen und Definitionen beruhenden Untersuchung des Körperlichen aus, um dann sich hierauf stützend, das Wesen des Geistes zu erforschen. (Vgl. Eth. II. Prop. 13. Schol.)

Die wahre oder wirkliche Idee stimmt mit ihrem Object überein; ist also das Object erkannt, so auch das Subject. Da die Erregungen des Geistes den Bewegungen des Körpers entsprechen, so ergiebt sich der merkwürdige Satz, dasz in der Untersuchung der geistigen Functionen so zu verfahren sei, als ob man es mit Körpern, Flächen und Linien zu thun hätte. Spinoza folgt hierin einer Richtung der cartesianischen Schule, welche das Körperliche seinen geometrischen Verhältnissen nach für durchaus erkennbar hielt und vom Körperlichen aus auch in das Geistige einzudringen versuchte.[19])

Die Vermittelung des Geistigen und Körperlichen, welche der naive Dogmatismus bisher vergeblich versucht hatte, war entweder im naturalistischen Empirismus oder im Spiritualismus oder in einem vermittelnden, substanzialistischen Monismus zu finden. Dieser letztere negirt keine der beiden Substanzen, hält an der Realität beider fest, betrachtet sie aber nicht sowohl als Substanzen, sondern vielmehr als Attribute einer und derselben Substanz.

Spinoza dachte zunächst an die naturalistische Lösung. In der ersten naturalistischen Phase seiner Entwickelung, und auch in der darauf folgenden, leitet er das Geistige aus dem

---

[19]) Vgl. Ritter, Geschichte der neuern Philosophie. Hamburg 1862, Theil VII, S. 244.

Körperlichen im Sinne des Empirismus ab. Er nimmt die Gleichartigkeit der beiden in dem menschlichen Wesen zu einem Ganzen eng verbundenen Theile an und versucht eine Vermittelung auf der Basis der cartesianischen Physik.[20])

Nach der Abhandlung von Gott, dem Menschen und dessen Glückseligkeit, welche, wie Sigwart und Aveuarius gezeigt habeu, der frühern Phase des Spinozismus angehört, empfängt der Geist vom Körper Eindrücke, uud andererseits kann auch die Seele ihren eigneu Körper bewegen.

„Wenn das Ausgedehnte eine solche Modification annimmt, wie z. B. der Körper des Petrus ist, und wieder eine andere, wie z. B. der Körper des Paulus ist, so folgt daraus, dasz in der denkenden Substauz zwei verschiedene Ideen siud, nämlich eine Idee des Körpers des Petrus, welche die Seele des Petrus ausmacht, und eine andere Idee des Körpers des Paulus, welche die Seele des Paulus ausmacht. Nun kann das denkende Ding (res cogitans) wohl durch die Idee des Körpers des Petrus den Körper des Petrus bewegen, aber nicht durch die Idee des Körpers des Petrus den des Paulus. Ebenso kann die Seele des Paulus ihren eigenen Körper wohl bewegen, aber keineswegs den Körper eines Andern, wie z. B. des Petrus. Und darum kann sie auch keineu Stein bewegen, der in Ruhe ist oder still liegt, denn der Stein macht wieder eine andere Idee in der res cogitans aus.[21])

Die Wirkuugsfähigkeit der Seele auf deu Körper ist eine beschränkte. Der Geist kann nur vermöge der „Lebensgeister" (spiritus), welche als ein Körper mit Geist Vermittelndes mit beiden in Causalnexus stehen, seinem Körper eine andere Richtung geben, aber es ist ihm nicht möglich, den ruhendeu Körper iu Bewegung und den bewegten in Ruhe zu versetzen. Die Möglichkeit der Einwirkung beruht aber darauf, dasz der Verstaud als Idee des Körpers so mit demselben vereinigt ist, dasz beide ein Ganzes ausmachen. Diese Theorie ist aus der

---

[20]) R. Avenarius, „Ueber die beiden ersten Phasen des spinozistischen Pantheismus und das Verhältnisz der zweiten zur dritten Phase." Leipzig 1868.

[21]) Vgl. Ad Benedicti de Spinoza opera, quae supersunt omnia supplementum ed. Vloten. Amstelod. 1862. S. 199. Uebersetzt v. Sigwart. S. 120.



cartesianischen Physik entwickelt und vollständig cartesianisch.[22]) Wenn Geist und Körper Theile eines Ganzen bilden, so schlieszt diese Vereinigung eine gänzliche Verschiedenheit aus;[23]) es musz irgend eine Gleichartigkeit bestehen, denn die Möglichkeit eines Causalverhältnisses hat eine solche zur Voraussetzung. Daraus folgt, dasz die Attribute, welche im Geist und im Körper in modificirter Gestalt erscheinen, nicht völlig von einander ausschlieszen, sondern im Verhältnisse von Ursache und Wirkung stehen können. Die Attribute verhalten sich in der früheren Phase zur Substanz wie Begehren, Wollen, Erkennen als Modi des Denkens zum Denken überhaupt. In dieser Lehre wird man insofern einen Rückschritt im Verhältnisz zur Entwickelung des Dogmatismus erblicken, als sie auf einer weniger scharfen Auffassung des Gegensatzes zwischen Geist und Körper beruht. Erst in der nächsten Phase gelangt Spinoza zur Einsicht der absoluten Verschiedenheit von Denken und Ausdehnung, die nur in der Gottheit, der Substanz, zu überwinden ist. Der Annahme einer Wechselwirkung zwischen Leib und Seele, der Erklärung des denkenden Subjects aus dem mit ihm übereinstimmenden Object lag der Gedanke nicht fern, den Inhalt des Denkens aus dem Körperlichen zu erklären und nach Art des Sensualismus die Ideen als Wirkungen des Körperlichen zu betrachten. Die Ideen, aus denen der Inhalt des menschlichen Geistes besteht, lassen sich in drei Kategorien vertheilen, sofern die Vollkommenheit der Erkenntnisz, welche sie gewähren, als Eintheilungsgrund genommen wird. - Unter diesem Gesichtspunkt ist jede Idee entweder bloszer, naiver Glaube (fides sola, opinio) oder begründeter, auf Reflexion beruhender Glaube (ratio, cognitio reflexiva, fides vera), oder mit der klaren und deutlichen Anschauung identisches Wissen (scientia intuitiva, clara et distancta conceptio).

Diese Stufenordnung der Begriffe hängt ab von der Ordnung der Dinge, die Begriffe sind entstanden aus den einzelnen

---

22) Vgl. Sigwart, „Spinozas neuentdeckter Tractat", S. 55 und 96. Tract. de Deo etc. ed van Vloten S. 184: Cujus rei causa est, quod mens quippe quae corporis est idea, ita cum hoc unita est, ut conjunctim unum totum efficiant. Sigw. Uebers. S. 117, vgl. v. Vlot. S. 186 und 200.

23) Tract. von Gott u. s. w. Uebers. v. Sigw. S. 32.



Dingen nach der Natur eines jeden.[24]) Der Geist ist rein passiv, er richtet sich nach den Dingen, nicht die Dinge richten sich nach dem Geiste. Wie die theoretische Seite der Idee ist die praktische durchaus von den Dingen abhängig und bestimmt. Nicht die Idee setzt ihren Inhalt als wahr oder falsch, als gut oder böse, d. h. als wollens- oder verabscheuenswerth, sondern das Ding selbst, sofern es Object des Denkens geworden, bewirkt Bejahung und Verneinung oder setzt sich selbst als Wollens- oder Verabscheuenswerthes.[25]) Der Geist erleidet nicht nur Affectionen von andern Dingen, sofern sie unter das Attribut des Denkens fallen, oder nur von andern Ideen, wie dieses in der folgenden Phase der Fall ist, sondern das Object des Geistes, der Körper, wirkt auf das denkende Subject als denkendes und ist Ursache der Existenz und des Wesens der Seele. „Die hauptsächlichste Wirkung des Körpers auf die Seele ist die, dasz er bewirkt, dasz die Seele ihn selbst und dadurch auch andere Körper wahrnimmt. Dieses wird durch nichts Anderes verursacht als durch Bewegung und Ruhe zusammen, weil in dem Körper nichts Anderes existirt, wodurch er wirken könnte. Daher kann Alles, was auszer der Wahrnehmung in der Seele noch weiter geschieht, durch den Körper nicht verursacht werden.“ „Das Wesen des Geistes besteht allein darin, dasz es Idee oder objective Essenz in dem Attribute des Denkens ist, es leitet seinen Ursprung aus dem Wesen seines Objectes ab, das wirklich in der Natur existirt.“[26])

---

24) Tract. de Deo etc. ed. v. Vlot. S. 96 Anm. 1: Ex singulis rebus secundum cujuscunque naturam ortas.

25) Tract. de Deo ed. Vlot. S. 160–68: Meminisse tantum oportet, τὸ intelligere puram esse passionem, id est rerum essentiae existentiae que in mente perceptionem, ita ut nunquam ipsi de re aliquid affirmemus vel negemus ipsa vero sit res quae aliquid de se in nobis affirmet vel neget. Vgl. S. 174. Jam diximus cupiditatem a rerum idea pendere et τὸ intelligere externam causam habere debere. Vgl. S. 158 und 172. Sig. Uebers. Cap. XVI. S. 105 und 109.

26) Tract. de Deo ed. v. Vlot. S. 240: Ut vero intelligatur, qualis sit modificatio, quam mentem vocamus et quo modo a corpore originem ducat, mutatioque ejus a solo pendeat corpore — quod apud me est unio corporis et mentis — notetur etc. S. 244: Mentis igitur essentia in eo sole

Im vollkommenen und absolut unendlichen Denken des göttlichen Wesens, des „ens realissimum et perfectissimum“, musz es eine Erkenntnisz oder eine Idee eines jeden wirklichen Dinges geben. Diese Idee eines jeden Einzeldinges, das wirklich zur Existenz kommt, ist dessen Seele. Die Verschiedenheit der Seelen und der Wechsel und die Veränderung in einer Seele hängt von der Verschiedenheit und den Veränderungen der Dinge ab. Jedes Einzelding erhält aber seine Existenz durch Bewegung und Ruhe, denn das Wesen eines jeden besondern Körpers oder Individuums beruht nur auf einem gewissen Verhältnisse von Bewegung und Ruhe, in welchem die einzelnen Theile zu einander stehen, und welches in allen Affectionen und Veränderungen des Körpers unverändert bleibt. Eine Veränderung der Proportion bedingt die Aufhebung der Existenz des Individuums. „So wie der Körper ist, so ist auch die Seele, die Seele entsteht mit dem Körper und vergeht mit ihm, sie hängt also von einer Proposition zwischen Ruhe und Bewegung ab.“[27]) Jede Affection des Körpers durch andere Körper bedingt eine Affection der Seele, d. h. es kann keine Veränderung des Körpers erfolgen, ohne dasz die Seele diese Veränderung gewahr wird. Das Gewahrwerden einer solchen Veränderung ist das, was wir Empfindung (sensus) nennen. Der Körper, und daher in gleicher Weise die Seele, befindet sich dauernd in Veränderungen und Affectionen, er wird fortwährend von andern Körpern afficirt. Wenn jedoch andere Körper so gewaltig auf einen Körper wirken, dasz sein eigenthümliches Verhältnisz von Ruhe und Bewegung gestört wird, so erfolgt die Vernichtung desselben. Der Tod des Menschen bedeutet die Aufhebung des Verhältnisses von zwei zu drei, welches das Wesen des menschlichen Individuums ausmacht. Wenn die Idee, welche den menschlichen Geit bildet, durch Modification des Verhältnisses von Bewegung und Ruhe vernichtet wird, so geht sie nur zu Grunde als Idee des mensch-

---

consistit, quod est idea sive essentia objectiva in attribnto cogitante, ex essentia objecti originem dncens quod in natura existit.

27) Ding wird hier, wie oft, in dem engeren Sinne eines ausgedehnten Dinges als ausgedehnten oder eines Körpers gebraucht, insofern wir nur körperliche Dinge nnd deren objective Essenzen, d. h. deren Wirkungen wahrnehmen Vgl. Tract. de Deo. II. Vorrede, Anm.

lichen Körpers, aber nicht als Idee überhaupt. Sie wird durch die Modification des dem menschlichen Körper eigenen Verhältnisses, wodurch dieser Körper ein anderer als ein menschlicher wird, Idee eines andern Körpers. Ein Modus des Seienden überhaupt, also auch ein Modus des Seienden unter dem Attribute des Denkens oder der Ausdehnung, verändert sich zwar zu einem andern Modus, aber er vergeht damit nur als dieser Modus, jedoch nicht, sofern er zum Seienden als solchen, zur Substanz, gehört. Weder kann aus dem bloszen Nichts ein Seiendes werden, noch aus dem Seienden ein bloszes Nichts.

Diese Lösung des Problems, nach welcher das Wesen der Seele blosz darin besteht, dasz es das objective Sein des Körpers ist und von dem Körper seinen Ursprung ableitet, konnte unmöglich befriedigen. Spinoza strebt nach einer Erkenntnisz des Ewigen und Nothwendigen und will die Welt als nothwendige Identität von Grund und Folge begreifen. Wie soll aber eine solche Erkenntnisz und eine ewige Wahrheit möglich sein, wenn das Subject der Erkenntnisz selbst nichts weiter als die Folge eines gewissen Verhältnisses von Ruhe und Bewegung ist, dessen Nothwendigkeit in keiner Weise einleuchtet? Ein als zufällig Begriffenes kann doch unmöglich in sich ewige Wahrheiten ausdrücken. Es könnte ferner das Denkende nicht ein in sich Seiendes und durch sich zu Begreifendes sein, wie es Spinoza im Tractat bereits annimmt,[28]) wenn die Modi des Denkens ihrem Wesen und ihrer Existenz nach nicht aus ihm selbst, sondern aus dem Ausgedehnten begriffen würden. Da die Modi nur Modi des Attributes sind, von dem sie abhängen, so müszten die Ideen, da sie von dem Körperlichen abhängen, Modi des Körperlichen sein. Wenn sich der Intellect rein leidend verhielte und wirklich bloszes Produkt und Abbild des Körperlichen wäre, so könnte es blosze Gedankendinge (entia rationis) gar nicht geben und doch nimmt Spinoza solche an. (Vgl. Tract. de Deo ed. v. Vlot. S. 28 fg. S. 84 fg.) Auch Irrthum, dessen Wesen darin besteht, dasz wir vom Object etwas theilweise wahrnehmen und diese Wahrnehmung für eine vollständige halten, so dass wir sie als adaequate Idee des

---

[28]) Tract. de Deo ed. v. Vlot. I. Cap. 7. Vgl. Sigw. Uebers. S. 49 u. 52.

ganzen Dinges betrachten, wäre unmöglich. (Vgl. Tract. de Deo S. 168 fg.) Diese Theorie über das Verhältniss von Geist und Körper ist nur denkbar auf Grund einer nicht genügend scharfen Auffassung der Natur beider. Ein tieferes Eindringen in den Gegensatz von Denken und Ausdehnung muszte zu dem Ergebnisz führen, dasz das Denken unmöglich durch Ausgedehntes begriffen werden, also auch nicht aus demselben hervorgehen kann.

In der folgenden dritten Phase seiner Entwickelung ist Spinoza zu diesem Resultat gekommen.

Denken und Ausdehnung können nichts Gemeinsames haben, d. h. ein Causalnexus zwischen ihnen ist unmöglich, jedes Attribut musz rein in sich begriffen werden. Da aber die Erfahrung zeigt, dasz thatsächlich gewisse geistige Vorgänge mit entsprechenden körperlichen in enger Beziehung stehen, so ist eine solche Uebereinstimmung nur so zu erklären, dass Geist und Körper nicht mehr Theile eines Ganzen bilden, sondern nur verschiedene Seiten eines und desselben Dinges ausdrücken, wie sich ähnlich Anschauen und Erkennen als verschiedene Seiten eines und desselben Denkens verhalten.

In der dritten Phase des Spinozismus bleibt zwar der Geist, die Idee seines Körpers und sein Inhalt ist nichts Anderes, als das objective Sein desselben, (Eth. II Prop. 13) allein er hängt nicht mehr vom Körper ab, sondern existirt rein durch ein eigenes Wesen als denkendes. Er ist als Modification des Denkens nicht mehr von Modificationen der „res extensa", sondern nur von solchen der „res cogitans" abhängig, Körper und Geist sind eines und dasselbe Ding, dasz in zwei verschiedenen Attributen ausgedrückt wird.[29]) Spinoza hebt jetzt sogar an verschiedenen Stellen die Unabhängigkeit des Geistes vom Körperlichen hervor. Die Idee will er lieber „conceptus" als „perceptio" nennen, weil der Name „perceptio" darauf hinzuweisen scheint, dasz der Verstand vom Object leide. Conceptus scheint dagegen mehr eine Thätigkeit des Verstandes auszudrücken, d. h. ein vom Object, dem Körper unabhängiges

---

29) Vgl. Eth. II. Prop. 7. Schol.: Modus extensionis et idea illius extensionis una eademque res est, sed duobus modis expressa. Vgl. III. Prop. 2 Schol.

Handeln desselben.[30]) Die Dinge wirken auf den Geist nur insofern sie unter das Attribut des Denkens gehören, der Geist bildet Ideen rein als denkendes Ding. Eine Wirkung des Körpers auf den Geist und des Geistes auf den Körper findet nicht mehr statt. Wenn wir die Dinge als Modi des Denkens auffassen, so müssen wir die Ordnung der ganzen Natur oder „die Verknüpfung der Ursachen“ durch das Attribut des Denkens allein erklären, wenn als Modi der Ausdehnung, so ist auch die Naturordnung blosz durch das Attribut der Ausdehnung zu begreifen. Dasselbe gilt von den übrigen Attributen. (Eth. II. Prop. 7. Schol.) Da indessen Geist und Körper eines und dasselbe Ding nur von zwei verschiedenen Seiten ausdrücken, so involvirt eine Affection des Dinges überhaupt ebenso eine Erregung desselben, sofern es Ausgedehntes oder Körper, wie eine Erregung, sofern es Denkendes oder Geist ist. Mit jedem Zustande des Geistes wird ein bestimmter, analoger des Körpers gesetzt. Eine starke Affection der Seele bedeutet zugleich eine gleiche des Körpers, nur musz jene in dem Denken, diese in der Ausdehnung begriffen werden.

Eine grössere Anzahl von Affectionen des Körpers bedeutet zugleich eine grössere Zahl von Affectionen des Geistes oder eine grössere Vielheit und Mannigfaltigkeit von Vorstellungen. (Eth. II. Prop. XIV. Dem.) Je mehr Realität der Körper hat, desto mehr Realität musz auch seine objective Essenz, die Seele, haben, deren Inhalt nur in der Vorstellung des Körpers besteht. (Eth. II. Prop. XIII.) Mit der Idee des Körpers ist dem Wesen der Idee gemäss wieder eine Idee verbunden, die Idee der Idee, und dann die Idee der Idee der Idee und sofort in das Unendliche.

Dieses Verhältniss dürfte durch den Vergleich mit einem Lichte klar werden, das ein Object beleuchtet, aber auch dieses Beleuchten beleuchtet, und das Beleuchten dieses Beleuchtens u. s. w. Im Sinne Spinoza's wäre jede Idee nach Herbarts bekanntem Beispiele einer Reihe von Menschen ähnlich, in wel-

[30]) Eth. II. Def. III.: Per ideam intelligo mentis conceptum, quam mens format, propterea qnod est res cogitans. Explic.: Dico potius conceptnm qnam perceptionem, qnia perceptionis nomen indicare videtur mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis indicare videtnr. Es ist zu bemerken, dass Spinoza sonst perceptio und conceptns in derselben Bedeutung gebraucht.

cher der zweite den ersten ansieht, der dritte den zweiten und so fort, oder von denen der erste Object des zweiten ist, der zweite Object des dritten u. s. w. Jede Veränderung der Idee involvirt daher auch eine solche der Idee der Idee. Mit der Ordnung der Ideen des Körperlichen, welche mit derjenigen der Körper übereinstimmt, ist daher auch eine übereinstimmende der Ideen der Ideen und der Ideen der Ideen der Ideen u. s. w. gesetzt.

Auf Grund dieser Erkenntnisz der vollständigen Congruenz des Zusammenhanges der Ideen und der Körper wird auch in der dritten Phase der Versuch gemacht, das Wesen und die Stufenordnung der Geister in den körperlichen Objecten zu verstehen. „Um zu bestimmen, wodurch sich der menschliche Verstand von den übrigen Geistern unterscheidet und sich vor diesen auszeichnet, ist es für uns nöthig, die Natur seines Objectes, des menschlichen Körpers, zu erkennen.“ (Eth. II. Prop. XIII. Schol.)

Nun folgt eine Reihe von Axiomen und Definitionen, welche sich auf das Wesen der Körper beziehen und zwar nicht blosz auf die Form des Ausgedehnten überhaupt oder auf das rein Mathematische. (Vgl. Post. I, II, V etc.) Die Körper oder Einzeldinge (res singulares) im engern Sinne sind entweder einfache (simplicissimae) oder zusammengesetzte. Die einfachen unterscheiden sich von einander nur durch Ruhe und Bewegung, Schnelligkeit und Langsamkeit (Ax. 2). Die zusammengesetzten Individuen oder Einzeldinge entstehen dadurch, dass Körper von gleicher oder verschiedener Grösse zusammengedrängt werden und sich ihre Bewegung in einer bestimmten Art mittheilen. Die Existenz und das Wesen eines solchen Individuums beruht auf einem bestimmten Verhältniss von Ruhe und Bewegung; eine Aufhebung desselben involvirt die des Individuums.[31]) Individuum bedeutet also bei Spinoza keineswegs eine strenge Einheit oder ein dem einfachen, substantiellen Ich Analoges, es kann vielmehr der menschliche Geist zusammengesetzt und individuell sein. (Vgl. Eth. II. Prop. XII. Schol. Post. I—IV.)

31) Vgl. Prop. XIII. Schol. Def. Lemma IV. Diese Auseinandersetzungen sind nicht nur nöthig, um zu verstehen, wie sich Spinoza den menschlichen Geist denkt, sondern auch um eine richtige Vorstellung zu bilden, was Spinoza meint, wenn er die ganze Natur ein Individuum nennt.

Nun gehört, wie die Erfahrung zeigt, der Körper zu den höchst complicirten und zusammengesetzten Dingen, und der Geist wird als das objective Sein des Körpers eine gleiche Natur haben und von einer Vielheit von Ideen einfachster Körper zusammengesetzt sein. (II. Prop. XV.)

Die Verknüpfung der Ideen, welche der Verstand, und diejenige der einfachsten Körper, welche den Körper bilden, ist eine und dieselbe. Dass diese Theorie eine Folge des den naiven Dogmatismus beeinflussenden Empirismus ist, wird ohne Weiteres klar. Man findet hier eine Nachwirkung der naturalistischen Phase. Die rein intelligibele Substanz kann nicht atomistisch erklärt werden,[32]) sie ist, wie sich zeigen wird, durchaus untheilbar, und nicht etwa die Summe des Endlichen, sondern verhält sich zu den endlichen Dingen wie das reale (nicht blosz durch logische Abstraction gewonnene) Allgemeine zu seinen Besonderheiten. Es handelt sich hier nur um die Welt der endlichen Körper und Ideen, deren Totalität das ist, was Spinoza mit Natur im engern Sinne des Wortes bezeichnet. Wie der einzelne Körper in dieser Natur ein geschlossenes Ganzes und Individuum darstellt, so auch die ganze Natur, deren Theile die endlichen Körper bilden, welche sich auf unendlich viele Weise verändern, ohne damit eine Veränderung des ganzen Individuums zu bewirken, weil das Verhältnisz von Ruhe und Bewegung in der Natur überhaupt dasselbe bleibt. Auf diesem Verhältnisse beruht aber das Dasein des Individuums.

Dem naiven Dogmatismus, der sich ohne weitere Prüfung des erkennenden Subjects zur Objectivität hinwendet, um aus dieser die Erkenntniss zu erkennen, liegt ein solcher Versuch nahe. Die Körperwelt war für Spinoza in der Erfahrung gegeben und eine Negation derselben nicht möglich. Eine Vermittelung mit dem Geistigen konnte also nur auf Grund der vollkommenen Congruenz in der Identität der Substanz stattfinden. War aber eine solche Congruenz die einzig mögliche Lösung, so war auch die Möglichkeit gegeben, aus dem Körperlichen das Geistige

---

[32]) Vgl. Herbart's Schriften zur Metaphysik § 46 S. 164: „Spinoza will nur das Wasser, sofern es Wasser ist, theilen, aber nicht sofern es körperliche Substanz ist.“ Die Unmöglichkeit einer atomistisch-individnalistischen Auffassung der Substanz zeigt auch Eth. I. Prop. XV. Schol.

zu begreifen. Wie die Verknüpfung der Ideen mit derjenigen der Körper in dem menschlichen Individuum übereinstimmt, so ist auch die Folge der Affectionen des Geistes identisch mit derjenigen der Affectionen des Körpers.

Aus der Identität des Geistigen und Körperlichen in dem Einen Sein ergiebt sich weiterhin, dasz die Vorgänge in der Welt, sofern sie als Ausgedehntes betrachtet wird, zugleich Vorgänge in der objectiven Essenz bedeuten. Alles ist obschon in verschiedenen Graden beseelt, jedes Ding hat eine Idee oder ist objectives Wesen.[33]) Ebenso unendlich wie das Ausgedehnte musz das Denkende sein, sonst würden sie nicht Eines und dasselbe ausdrücken, es giebt nothwendig von jedem Dinge eine Idee, und diese Idee ist das Ding selbst als denkendes.

„Mögen wir daher die Natur unter dem Attribute der Ausdehnung oder unter dem des Denkens oder unter irgend einem andern auffassen, so werden wir dieselbe Ordnung und Verknüpfung der Ursachen, d. h. dieselbe gegenseitige Folge der Dinge antreffen.“ „Die Ordnung und Verknüpfung der Ideen ist dieselbe, wie die Ordnung und Verknüpfung der Ursachen.“

Wenn also eine Idee in einer andern gesetzt ist oder aus ihr folgt, so wird auch das Ding, dessen Idee sie ist, aus dem Object der andern Idee folgen. Aus dem Causalverhältnisz der Ideen ist auch der Causalnexus der Dinge erkennbar. Eine Wirkung wird adaequat nur in ihrer Ursache begriffen, ebenso die Idee der Wirkung nur in der Idee der Ursache. Soll unser Geist die Welt begreifen, so musz er, wie späterhin eine ausführlichere Darlegung ergeben wird, ein System von Gründen und Folgen ausdrücken, denn die Welt ist nichts Anderes als ein solches System und auch nur deshalb für den Verstand zu begreifen.

Auf dieser Identificirung des logischen Verhältnisses von

[33]) Eth. III. Prop. II. Schol.: Unde fit, ut ordo sive rerum concatenatio una sit, sive natura sub hoc, sive sub illo attributo concipiatur, consequenter ut ordo actionum et passionum corporis nostri simul sit in natura cum ordine passionum et actionum mentis. Eth. II. Prop. 7: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum. Dazu vgl. Schol.: unam eandemque causarum connexionem hoc est, easdem res invicem sequi reperiemus.

Grund und Folge mit dem metaphysischen von Ursache und Wirkung beruht die ganze Methode und weiterhin das ganze System Spinozas. Wie freilich die räumliche Verknüpfung von körperlichen Dingen mit derjenigen von unräumlichen Ideen in dem unausgedehnten Denken übereinstimmen und aus ihr begriffen werden soll, das bleibt nothwendig ein unlösbares Problem. Die Unmöglichkeit der Identität der Formen der denkenden und der ausgedehnten Welt, die Nothwendigkeit, das Denkende nur aus sich selbst und in gleicher Weise das Ausgedehnte zu begreifen, führt, sobald diese Nothwendigkeit erkannt ist, zur Auflösung der Einheit des Wesens, dessen Momente Denken und Ausdehnung bilden sollen.

§ 3.

Die Möglichkeit und das Wesen einer wahren und falschen Vorstellung; die Erkenntnisz eines Wesens von sich selbst, von den Auszendingen und der allgemeinen Form der Dinge.

In der zweiten Phase ist der Geist bloszes Abbild seines Objectes, des Körpers. Nicht der Geist setzt einen Gegenstand als eine Idee, sondern das Ding setzt sich als Inhalt des Geistes oder als Vorstellung. (Vgl. Tract. de Deo ed. v. Vlot. Cap. 16 und 17. Sigwarts Uebers. S. 106 fg.) Alles, was der Verstand von einem Dinge aussagt, das sagt das Ding von sich selbst aus. Nun ist Wahrheit „die Bejahung oder Verneinung eines Gegenstandes, welche mit ihm übereinkommt, Irrthum die Bejahung oder Verneinung, welche mit dem Gegenstande nicht übereinstimmt.“[34]) Damit erscheint die Möglichkeit des Irrthums ausgeschlossen. Wenn der Verstand einem Gegenstande ein Merkmal beilegt, welches er nicht hat, so findet in dem Verstande eine Bejahung oder Verneinung statt, die mit dem Gegenstande nicht übereinkommt, er musz unabhängig von seinem Object etwas bejahen oder verneinen können. Das Ding selbst kann unmöglich zugleich dasselbe Merkmal an sich setzen und nicht setzen, bejahen und verneinen, es würde sonst die Identität mit sich selbst in demselben Moment aufheben.

---

[34]) Tract. de Deo ed. v. Vlot. II. Cap. 15: S. 156. Veritas vel affirmatio vel negatio rei cujusdam est, quae cum illa re convenit etc. vgl. Tract. de emend. intellect. ed. Gfr. S. 510.

Entweder wird also die Möglichkeit des Irrthums negirt oder eine gewisse Spontaneität des Geistes zugegeben. Nun ist der Irrthum Thatsache, folglich musz der Geist auch eine immanente Activität besitzen. Diese Consequenz zieht Spinoza nicht, er sucht vielmehr eine andere Erklärung, die aber ebenfalls eine gewisse Selbstständigkeit der eigenen Natur des Geistes erfordert. Die Falschheit (falsitas) erklärt Spinoza daraus, dasz wir blosz einen Theil oder etwas von einem Gegenstande wahrnehmen und uns einbilden, dasz der Gegenstand als Ganzes dieses von sich bejaht oder verneint. „Es findet dieses meist bei schwachen Seelen statt, die durch leichte Wirkung eines Gegenstandes leicht eine Idee in sich empfangen, auszerhalb welcher ihnen keine Bejahuug oder Verneinung mehr vorhanden ist."

Allein es erscheint unmöglich, dasz wir etwas von dem ganzen Dinge prädiciren, wenn wir überhaupt nur einen Theil oder eine Seite desselben vorstellen. Eine vollständige Vorstellung des Dinges würden wir dann erst zu bilden vermögen, wenn das ganze Ding auf uns wirkte oder unser Object wäre. Was nicht Objectivität ist, davon kann gar keine Vorstellung vorhanden sein. Wenn aber der Geist etwa seiner apriorischen Auffassungsform nach auch nur Momente eines Dinges als das Ding auffassen würde, so wäre wieder die Form der Vorsteleung etwas von dem Vorgestellten Unabhängiges. Und selbst angenommen, dasz wir von dem ganzen Dinge wüszten, so wäre doch, wenn der Geist nicht Spontaneität hätte, sondern nur an den Dingen das setzen würde, was diese an sich selbst setzen, eine Bejahung eines Merkmals an dem Dinge als solchem unmöglich, weil das Ding nicht ein ihm nur in einer Beziehung zukommendes Prädikat ohne Widerspruch an sich überhanpt setzen kann.

In der dritten Phase wird der Geist nicht mehr aus dem Körper abgeleitet oder in dem Körperlichen die Ursache des Inhaltes der Idee gefunden. Geist und Körper sind Eines und dasselbe, es wird nur von zwei verschiedenen Seiten aufgefasst. Wenn aber jede wirkliche oder wahre Idee mit ihrem Object oder Ideatum übereinstimmt, d. h. wenn das, was objectiv im Intellect enthalten, nothwendig in der Natur gegeben ist, — (Eth, II. Prop. 30. Dem.) und ferner der Inhalt des Geistes aus Ideen besteht, so wird es wiederum fraglich, wie der Irr-

thum oder die inadaequate Idee überhaupt möglich ist. Spinoza sucht eine Lösung dieses Problems in der Einbildungskraft.

Alles, was in dem Objecte der Idee, welche den menschlichen Verstand ausmacht, geschieht, das wird von dem Verstande begriffen, oder es giebt davon in dem menschlichen Verstande nothwendig eine Idee. Andrerseits muss der menschliche Körper so existiren, wie wir ihn in der Empfindung auffassen, denn sonst wäre die Idee nicht die objective Essenz eben dieses Körpers, sie würde nicht mit ihrem Ideatum übereinstimmen, wie es bei einer wirklichen Idee erforderlich ist.[35])

Es gilt dieses nicht nur von der Idee, deren Geist der menschliche Körper ist, sondern überhaupt von jeder Idee. (Eth. II. Prop. 13.) Trotzdem hat der Verstand weder von allen Vorgängen in seinem Object, noch von dem Object in jeder Beziehung eine adaequate Idee. Jede Affection des Körpers wird zwar nothwendig vom Geiste aufgefasst, aber der Geist erkennt nothwendig nur dasz, nicht was sie ist. Um nämlich das Wesen der Affection zu begreifen, müszte die Ursache derselben adaequat erkannt werden. Eine Erkenntnisz der Wirkung ist ohne die der Ursache nicht möglich. (Eth. I. Ax. 4.) Adaequate Ideen von den Ursachen der Affectionen kann aber der endliche Intellect nicht haben, denn er hat nur seinen eigenen Körper wirklich zum Object, d. h. nur von ihm eine adaequate Vorstellung. Die Affectionen sind aber Wirkungen von Auszendingen, die auf unsern Körper wirken, sofern sie zum Attribut der Ausdehnung, auf unsern Geist, sofern sie zur res cogitans gehören.

Diese Auszendinge, welche zur adaequaten Erkenntnisz der Affectionen erkennbar sein müszten, haben ihre eigenen Ideen, denen sie wirklich oder in adaequater Weise Object sind, die gänzlich verschieden von den Ideen sind, welche in unserm Intellect von den Auszendingen existiren. „Wir sehen deutlich ein, welcher Unterschied zwischen der Idee des Petrus selbst besteht und zwischen der, welche in einem andern Menschen, angenommen in Paulus, ist. Jene nämlich drückt unmittelbar

---

35) Eth. II. Prop. 12. Prop. 13. Cor.: ... corpus humanum, prout ipsum sentimus, existit.

die Wesenheit des Körpers des Petrus selbst aus und involvirt nur so lange Existenz, als Petrus selbst existirt, diese zeigt mehr die Natur des Körpers des Paulus als die des Petrus an, sie kann fortbestehen, wenn Petrus nicht mehr existirt." (Eth. II. Prop. 16. Schol.) Wir stellen die Auszendinge nur vermittelst Ideen vor, welche sich auf Affectionen unseres Körpers beziehen.

Diese Affectionen enthalten in formaler und objectiver Hinsicht mehr die Natur unserer selbst als diejenige der vorgestellten Auszendinge. Die Ideen von den Affectionen stellen uns aber die Auszendinge so vor, als ob sie uns unmittelbar und wirklich gegeben wären. Man kann die auf diese Affectionen bezüglichen Ideen „Bilder" (imagines) der Dinge nennen, obwohl sie deren Gestalt oder Form nicht wiedergeben. Eine adaequate Erkenntnisz der Auszendinge ist also nicht möglich, folglich wird auch die Erkenntnisz ihrer Wirkungen, d. h. der Affectionen, nicht adaequat sein.[36]) Nicht nur von den Affectionen des Körpers, sondern auch von dem Körper selbst, als von diesem bestimmten Einzeldinge, haben wir keine adaequate Auffassung. Kein Einzelding ist durch sich selbst da, sein Wesen involvirt nicht seine Existenz, es entsteht und vergeht, sein Dasein und sein Wesen hängt von andern Dingen ab. Der Körper ist nur ein Glied in dem unendlichen Individuum, in der Natur und in dem unendlichen Causalnexus, welcher den Zusammenhang der Natur der Dinge ausdrückt. Etwas Gemeinsames haben und im Causalnexus stehen ist Eines und Dasselbe (Eth. I. Ax. 5.). Nur als Glied dieser unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen wird ein Einzelding in adaequater Weise begriffen. „Die Erkenntnisz eines einzelnen Dinges ist adaequat, wenn sie das Ding vollständig begreift, so wie es im Zusammenhange der Dinge ist, nicht blosz

---

36) Eth. II. Prop. 16 Schol.: Corporis humani affectiones, quarum ideae corpora externa velut nobis praesentia repraesentant, rerum imagines vocabimus, tametsi rerum figuras non referunt. Prop. 16 Cor.: Hinc sequitur mentem humanam plurimorum corporum naturam una cum sui corporis natura percipere, sequitur secundo quod ideae, quas corporum externorum habemus, magis nostri corporis constitutionem, quam corporum externorum naturam indicare.

in dieser oderjener Beziehung.[37]) Dazu gehört also eine vollständige Erkenntnisz des Wesens aller Dinge und ihres Zusammenhanges.

Diese Erkenntnisz ist nur möglich für einen unendlichen Intellect, welcher die Totalität der Dinge zum Object hat, aber nicht für einen endlichen, dessen wirkliches Object allein der eigene Körper ist.[38]) Um so weniger kann der Verstand seinen Körper adaequat erkennen, als er denselben nur in Affectionen vorstellt oder nur durch die Idee der Affectionen des Körpers von der Existenz des Körpers weisz. Der Körper befindet sich nämlich, wie jeder Körper, in beständigen Affectionen, er existirt in dem continuirlichen Causalnexus der Körper und bedarf zu seiner Erhaltung anderer Körper, von denen er beständig erneuert wird.[39]) Der menschliche Verstand erfaszt also sein Object nur in Affectionen, er erkennt es darum nicht adaequat, weil zu einer vollständigen Erkenntnisz diejenige der Auszendinge erforderlich ist.

Auch die Idee des Körpers, der Geist, hat sieh nur in Affectionen zum Object, denn jede Affection des Körper bedeutet zugeich eine solche der Idee. Die Idee ist wie der Körper in der ausgedehnten Welt, Glied in dem Zusammenhange der Ideenwelt. Folglich ist die Idee dèr Idee, welche den menschlichen Geist darstellt, keine adaequate, sie müszte sonst

---

[37]) Vgl. Eth. II. Prop. 29 Cor. Schol.: „Der Geist hat von sich selbst, von seinem Körper, von den äussern Körpern keine adaeqnate, sondern nnr eine verworrene Erkenntnisz, so lange er nach dem gewöhnlichen Laufe der Dinge vorstellt, d. h. so lange er von anssen, wie ihm eben der Znfall die Dinge in den Weg führt, bestimmt wird, dieses oder jenes zn betrachten."

[38]) Es wird sich zeigen, welche wichtige Folge sich hieraus für die objective Essenz der Snbstanz ergiebt nnd in Hinsicht auf welchen Intellect die Substanz wirklich Vorgestelltes sein kann. Vgl. Eth. II. Prop. 28: Ideae affectionnm corporis humani, qnatenus ad hnmanam mentem referuntur, non snnt clerae et distinctae, sed confusae. Dem.: Ideae enim affectionum corporis humani tam corporum externorum quam ipsins hnmani corporis natnram involvunt (Prop. 16) nec tantum corporis humani. At corporum externorum cognitio adaeqnata cognitio nt et partinm corpns hnmannm componentinm in Deo non est, qnatenns hnmana mente sed quatenus aliis ideis affectus consideratur. Vgl. Eth. II. Prop. 24, 27, 28. Schol. 29 Cor.

[39]) „Mens hnmana ipsnm hnmannm corpns non cognoscit nec ipsnm existere scit nisi per ideas affectionum, qnibns corpns afficitnr." Vgl. Eth. II. Prop. 19, vgl. II. Prop. 13. Schol.: Lemma 3 Post. 3; 4.

auch die Idee eines andern Geistes in adaequater Weise auffassen, wärend sie nur objective Essenz der Idee des Einen Körpers ist.[40])

Diese unvollständige, nicht in jeder Hinsicht adaequate Auffassung des eigenen Körpers nnd Geistes und namentlich der Anszendinge ist noch nicht der Irrthum selbst, sondern nur die Möglichkeit desselben. Wenn man sich der unvollständigen Vorstellung als solcher bewuszt ist, sie als solche erkennt, so irrt man sich nicht. Irrthum ist nicht Unvollständigkeit, sondern Widerspruch in der Vorstellung. Die Bilder (imaginationes) von sich selbst und den Auszendingen involviren an sich noch keinen Irrthum, denn sie sind als Bilder etwas Wirkliches, also die Ideen von ihnen als solchen wahr.[41]) Der Irrthnm entsteht aber dadurch, dasz ich mir einbilde, wirklich existirende Dinge, nicht nur deren Bilder vorzustellen. So lange das Ding, welches mich afficirt hat, existirt, involvirt es keinen Irrthnm, wenn ich das Bild auf ein wirkliches Ding beziehe, wenn ich mir bewuszt bin, dasz es eben ein Bild ist, aber nicht die wirkliche Idee des Dinges. Nun kann das Ding vernichtet werden, ohne dasz dadurch das Bild vernichtet wird, denn das Bild ist nur eine Affection meines Geistes. Beziehe ich jetzt das Bild auf ein wirklich existirendes Ding, so habe ich eine falsche Vorstellung.

Der Mensch mnsz als endliches Wesen nothwendig Bilder von Dingen haben, und diese Fähigkeit des Verstandes einzubilden ist nicht frei, d. h. hängt nicht nur von der Natur der Menschen selbst ab.[42]) Der menschliche Geist ist durch seine endliche Natur der ewigen, vernünftigen Ordnung des Seienden gemäsz die Möglichkeit und der Boden des Irrthums.

Aus diesem Resultat ergiebt sich für das Verständnisz der Metaphysik die wichtige Erkenntnisz, dasz, wenn die nnend-

---

[40]) Vgl. Eth. II. Prop. 11 Cor.; Prop. 16 Dem.; Prop. 25—29.

[41]) Eth. II. Prop. 16 Schol.: Atque hic nt, qnid sit error, indicare incipiam, notetis velim mentis imaginationes in se spectatas nihil erroris continere sive mentem ex eo, qnod imaginatur, non errare.

[42]) Vgl. II. Prop. 17 Cor. Schol.: mens hanc imaginandi potentiam virtnti suae natnrae non vitio tribneret, praesertim sic haec imaginandi facultas a sola sua natura penderet, hoc est si mentis imaginandi facnltas libera esset.



lichen Attribute der Substanz wirkliche Wesenbestandtheile derselben ausmachen und demnach Objecte eines Intellects sind, sie unmöglich als unendliche Objecte des menschlichen existiren, denn der menschliche stellt nur Endliches und zwar nur die allgemeine Form desselben adaequat vor, und kann Unendliches nur einbilden oder auf Grund einer vernünftigen Ueberlegung erschliessen. Es ist also für den menschlichen Intellect eine Erkenntnisz des Unendlichen nur auf Grund einer „ratio“ (ratiocinatio), nicht einer klaren und deutlichen Perception möglich. „Das, was das wirkliche Sein des menschlichen Verstandes ausmacht, ist nichts Anderes als die Idee eines wirklich existirenden Einzeldinges, aber nicht eines unendlichen Dinges.“ (Eth. II. Prop. XI. Dem.) Wenn also die Definition des Attributes dasselbe als dasjenige bestimmt, „was der Intellect von der Substanz als das percipirt was das Wesen derselben ausmacht“, so kann unter Intellect nur der unendliche, nicht aber, wie man bisher ohne Weiteres annahm, der endliche gemeint sein.

Spinoza bleibt auf dem Boden des Satzes, dasz ein Wesen nur sich selbst und seine Affectionen vorstellt, nicht consequent stehen. Es hat dieses seinen Grund in einer falschen Auffassung des Wesens der Affection. Jede Affection enthält nämlich nach Spinoza zwar vorzugsweise die Natur des afficirten Dinges, aber auch nothwendig die des afficirenden, weil jede Wirkung in der Ursache gesetzt ist oder dieselben involvirt.[43]) Von den afficirenden Auszendingen hat aber der menschliche Intellect keine wirkliche Idee, er kann daher von der die Natur eines Auszendinges enthaltenden Affection keine adaequate Vorstellung haben. Allein wenn die Idee einer Affection diejenige eines Auszendinges involviren würde, so könnte der menschliche Geist von ihr nur insofern überhaupt Gewiszheit haben, als sie zur objectiven Essenz des eigenen Wesens gehört, denn der menschliche Geist ist nur Idee oder objective Essenz des eigenen Wesens, d. h. hat nur dasselbe zum Object und weisz nur von demselben. Was von einer solchen Affec-

---

[43]) Eth. II. Prop. 16: Idea cujuscumque modi quo corpus humanum a corporibus externis afficitur, involvere debet naturam corporis humani et simul naturam corporis externi.

tion zur objectiven Essenz eines andern Körpers gehören würde, davon gäbe es in dem eigenen Intellect gar keine Vorstellung oder Idee. Verworrenheit also, die dadurch entsteht, dasz in der Idee auch etwas von der Natur des fremden Dinges erfaszt wird, ist gar nicht möglich. Ueberdiesz musz der Intellect die ganze Affection wirklich vorstellen, denn die Affection wird zwar von einem Auszendinge verursacht, ist indessen als Affection (Erregung, Modification) rein Zustand des eigenen Wesens. Die Natur des Auszendinges kann zwar die Art der Affection mitbestimmen, aber nicht in der Affection selbst enthalten sein. Wenn z. B. das Ich von einem Auszendinge afficirt wird, so ist in keiner Weise die Natur des afficirenden Dinges im Ich, sonst müszte das Ich in irgend einer Beziehung mehr als das eigene Wesen sein. Es wird also, da zum vollen Verständnisz des Wesens eines Dinges die Erkenntnisz der Ursache gehört, der Intellect keine adaequate Erkenntnisz davon haben, wie eine Affection entstanden und wie sie überhaupt möglich ist, aber soweit die Affection als Zustand des eigenen Wesens und Object des Verstandes da ist, musz ihr ganzer Inhalt bewuszt oder adaequate Idee sein. In den Affectionen stellt der Geist nur das eigene Wesen vor, er bezieht sie aber auf Auszendinge.

Diese Theorie der inadaequaten Vorstellung ist also auf dem Boden der eigenen Voraussetzung Spinozas unhaltbar, damit fällt weiterhin die Möglichkeit des Irrthums, soweit dieser auf der Unklarheit und Verworrenheit der Vorstellungen und der Auffassung des Geistes als bloszer objectiver Essenz des Körpers beruht. Spinoza hat indessen ohne Zweifel Recht, dasz der Grund des Irrthums in der Einbildung und in einem vorschnellen Act des Verstandes zu suchen ist. Der Verstand bildet sich ein etwas vorzustellen, während es in der That nicht der Fall ist. Dazu gehört aber offenbar eine gewisse Unabhängigkeit des Denkens von seinem Object und eine Innerlichkeit der Idee, die nur in der Identität des Objectes und des Subjectes möglich wird.

Es bleibt noch die andere Möglichkeit des Irrthums übrig, dasz wir nämlich die Affection nicht als ein in uns seiendes Bild vorstellen, sondern weil jedes Kennzeichen von der Idee der Affection fehlt, um sie als bloszes Bild zu erkennen, als das wirklich auszer uns existirende Ding. Dieses Auszending

ist aber ein seiner Form nach von dem Bilde gänzlich Verschiedenes und kann aufhören zu existiren, während das Bild noch in uns bestehen bleibt und auf ein reales Ding bezogen wird. Allein wenn die Idee dieses Bildes eine wirkliche Vorstellung ist — und das Bild musz als formales, als Bild wirklich für sich existirendes Sein eine solche haben — so musz sie das Bild nur als solches, nicht als Auszending vorstellen, oder sie wäre nicht die objective Essenz des Bildes. Richtig ist es allerdings wieder, dasz wir in keiner Vorstellung irgend ein Moment haben, welches ein Auszending unmittelbar als solches erfaszt und das dann Kriterium wird, ob das Auszending noch wirklich existirt, und die Idee sich auf ein wirkliches Auszending bezieht. Die Erkenntnisz von Auszendingen ist keine unmittelbare, sondern beruht nur auf Vernunftschlüssen.

Wenn nun ein Wesen weder sich selbst noch die Auszendinge in adaequater Weise vorstellt, nur Bilder von seinen Objecten hat, die von dem wirklichen Sein der Objecte und dessen wahren Ideen gänzlich verschieden sind, so scheint damit Spinoza die Phänomenalität aller Dinge zu behaupten und nicht fern vom dem Kriticismus Kant's zu stehen. Damit scheint in Bezug auf die Metaphysik Spinoza's ferner die Annahme derer gesichert, welche in den Attributen der Substanz blosze Auffassungsformen des Intellects sehen. Allein in der That besteht zwischen Kant und Spinoza der gröszte Unterschied. Spinoza identificirt Perception, Begriff, Idee, Erkenntnisz. Wir erkennen etwas, sofern wir eine Idee, eine Vorstellung oder einen Begriff davon haben, auf Grund des wirklich Vorgestellten ziehen wir dann vernünftige Schlüsse, welche der Inhalt der „vera fides oder ratio“ genannten Erkenntnisz ausmachen. Eine Analyse des Denkens in Anschauen und Erkennen, dieses wesentliche Moment des Kriticismus, fehlt gänzlich. Was Spinoza intellectuelle Anschauung nennt, ist, wie sich zeigen wird, vollkommen mit der klaren und deutlichen Perception oder wirklichen Idee (Begriff) identisch. Der Verstand gewinnt zwar auf Grund von Schlüssen andere Erkenntnisse, die nicht ihr Object erfassen, allein eine klare Vorstellung des Unterschiedes zwischen bloszem Denken und der Anschauung hat Spinoza nicht, der ontologische Beweis wäre sonst gar nicht möglich. Eine apriorische Form der Erkenntnisz ferner, die vor allem Inhalte derselben in ihr vorhanden ist

und nach der sich alle Objecte, um überhaupt Objecte zu werden, richten müssen, ist so wenig vorhanden, dasz im Gegentheil der Verstand nur die objective Essenz eines Gegenstandes, d. h. eines Nicht-Denkenden darstellt. Wenn wir etwas wirklich vorstellen, so stellen wir es so vor, wie es an sich ist, die objective Essenz stimmt mit der formalen vollständig überein. Die Möglichkeit einer wirklichen Idee oder adaequaten Erkenntnisz bedeutet die einer Erkenntnisz des an sich Seienden. Diese Möglichkeit scheint zunächst ausgeschlossen, wenn wir unser Wesen nun in Affectionen und diese nur durch Auszendinge adaequat begreifen, die für uns niemals Object werden. Spinoza weisz sich indessen ein solches Gebiet adaequater Erkenntnisz zu eröffnen.

Der Geist würde sein Object der Natur der Idee nach adaequat vorstellen, wenn er es nicht in Affectionen erfaszte, er würde auch von den Affectionen eine adaequate Idee haben, wenn sie nicht auch die Natur eines anderen, vom eigenen verschiedenen Wesens enthielten, was die Vorstellung verwirrt, da sie nur das eigene Object klar percipirt. Nun haben alle Körper, insofern sie Körper, alle Ideen, insofern sie Ideen, und überhaupt alle Dinge, insofern sie Dinge sind, etwas Gemeinsames, nämlich das, was sie zu Ideen, Körpern, Dingen überhaupt macht.

Die Verworrenheit einer Vorstellung, welche auf dem Zusammenkommen der eigenen wie der nicht erkennbaren Natur des Auszendinges in der Idee beruht, musz insoweit aufgehoben werden, als das Wesen des Auszendings mit dem eigenen Wesen identisch ist. Insoweit nämlich das afficirende und afficirte Ding nicht verschieden sind, hat die Idee in der Natur des Auszendinges, welches in der Affection enthalten ist, ein mit ihrem eigenen Wesen Uebereinstimmendes zum Object. Vom eigenen Wesen aber hat sie eine adaequate Erkenntnisz. Diejenigen Momente im Inhalte der Wirkung, welche mit der Ursache absolut übereinstimmen, brauchen nicht erst aus der Ursache erkannt zu werden, sondern sind aus der Wirkung für sich erkennbar. Hieraus folgt, dasz der Geist von dem allen Dingen Gemeinsamen oder von der allgemeinen Form der Dinge, d. h. vom Seienden, sofern er ist, eine adaequate Erkenntnisz hat. Idee oder Modus der res cogitans zu sein gehört ebenso zur Form eines jeden Dinges als solchen wie Aus-

gedehntes zu sein, daher wird es sowohl von dem Inhalt des Denkens überhaupt oder von dem apriorischen Inhalte des Bewusstseins in gleicher Weise eine adaequate Idee geben müssen, wie von dem Ausgedehnten als solchen oder den bloszen mathematischen Formen.[44])

Der menschliche Geist ist in dem Denkenden überhaupt gesetzt und erkennt dann in sich das Wesen des Denkens überhaupt nicht nur auf Grund eines Schlusses, sondern einer wirklichen, klaren und deutlichen Vorstellung. Ebenso wird auch die Idee des Ausgedehnten als solchen nothwendig wahre Vorstellung, nicht bloszer Vernunftschlusz sein.

Wenn nun, wie es bei Spinoza geschicht, Seiendes als solches, Substanz, Gott, Natnr als eines und dasselbe erklärt werden, so bedeutet die Erkenntnisz des Seienden als solchen zugleich diejenige von Gott, Natur, Substanz. Die Idee des Substantiellen musz sogar die einzige wahre Vorstellung des Menschen sein und die Grnndlage aller Erkenntnisz bilden. Der Geist bildet sich, wie es in der Abhandlung über die Verbesserung der Erkenntnisz heiszt, vermöge seiner angeborenen Kraft zunächst ein Mittel zur Erkenntnisz und geht dann mit Hülfe dieses Mittels zur Erkenntnisz der Natur der Dinge überhaupt vor. Ein solches Mittel ist auch die Erkenntnisz, dasz es eine wahre Erkenntnisz nur von der allgemeinen Form der Dinge giebt und dasz darum diese Erkenntnisz zur Grundlage zu machen ist, von der die Wissenschaft ausgehen und alles Andere mittelst der deduktiven Methode ableiten musz. Diese Ideen von der allgemeinen Form der Dinge, d. h. den apriorischen Inhalt der Idee als Idee oder des Bewusztseins überhaupt, welcher die „Grundlage der Vernunft bildet“, nennt Spinoza „notiones communes.“[45]) Die notiones communes be-

---

[44]) Vgl. Eth. II. Prop. 38: Illa quae omnibus communia, quaeque aeque in parte ac in toto sunt, non possunt concipi nisi adaequate. II. Prop. 39: Id quod corpori humano et quibusdam corporibus externis, ex quibus corpus humanum afficitur, quodque in cujuscunque horum parte aeque ac in toto commune est et proprium, ejus etiam in mente idea erit adaequata. Vgl. Prop. 29 Dem. und Schol.

[45]) Vgl. Eth. II. Prop. 41 Cor. und Schol.: Adde, quad fundamenta rationis sint, quae illa explicant, quae omnibus communia sunt quaeque nullius rei singularis essentiam explicant, quaeque proptera absque ulla temporis relatione sed quadam aeternitatis specie debent concipi. Eth. II.

ziehen sich auf das Substantielle, denn dieses ist das einzig reale Allgemeine, zu dem sich die besondern Dinge als Modificationen verhalten. Auf der Entwicklung dieser Begriffe beruht das ganze System Spinozas. Die Idee der Substanz und die Ideen der Attribute, welche den allen denkenden Wesen als denkenden gemeinsamen Inhalt des Denkens bilden, aus denen Alles nach der Weise der Mathematik zu entwickeln ist, sind die notiones communes. Diese auf das Substantielle bezüglichen Vorstellungen und höchsten notiones communes sind „nicht abgeleitete, sondern ursprüngliche Begriffe." (Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos. Bd. I. Th. 2 S. 469 fg.)

Wenn Kuno Fischer die notiones communes in die dritte Art der Erkenntnisz setzt, so hat er nur theilweise Recht. Spinoza nennt sie die Grundlage der zweiten Art der Erkenntnisz. Als Grundlage dieser Erkenntnisz gehören sie allerdings noch nicht nothwendig zu den Erkenntnissen der zweiten Art selbst. Sie sind auszerdem durch sich selbst klare Sätze und darum wäre man geneigt, sie als intuitives Wissen zu betrachten, d. h. in die dritte Art des Erkennens zu setzen. Allein andrerseits sind sie nicht immer, wie es bei der dritten Erkenntniszart erforderlich ist, klare und deutliche Perceptionen oder wirkliche Ideen, wenn man die Axiome, die Grundlage des Systems von Vernunftschlüssen in der Ethik, zu ihnen rechnet. Das erste Axiom bezieht sich auf die Totalität des Seienden: „Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern," es können aber unmöglich alle Dinge wirkliche Objecte des menschlichen Verstandes sein. Diese Erkenntnisz kann nur wahrer Glaube sein, d. h. auf dem Zwange beruhen, den die Vernunft ausübt, indem sie fordert, dasz das Wirkliche so sein musz, wie sie es als Vernünftiges gesetzt hat. Nun zweifelt zwar Spinoza in einem Briefe (Ep. 4), ob er auf die Frage über die Zugehörigkeit der Axiome zu den notiones communes eine bejahende Antwort geben soll, allein in der Ethik betrachtet sie Spinoza entschieden als notiones communes, was sie auch als Grundlage des Systems von Vernunftschlüssen und

---

Prop. 40 Schol. 1: Hic causam notionum, quae communes vocantur, quaeque ratiocinii nostri fundamenta sunt, explicui. Schol. II . . . notiones communes rerumque proprietatum ideas adaequatas habemus atque hunc modum cognitionis rationem et secundi generis cognitionem vocamus.

Vernunfterkenntnissen (ratiocinationes), welche den Inhalt der Ethik bilden, sein werden. Es heiszt Eth. I. Prop. 8 Schol. 7: „Wenn aber die Menschen auf die Natur der Substanz achten würden, so würden sie nicht im Geringsten die Wahrheit des siebenten Lehrsatzes (Gott causa sui) bezweifeln, vielmehr würde dieser Satz Axiom sein und zu den notiones communes gezählt werden.[46]) Die notiones communes gehören zur dritten Art der Erkenntnisz, sofern sie sich auf die allgemeine Form des Seienden beziehen, welche der Intellect in seinem reinen Inhalt als Intellect wirklich vorstellt oder klar und deutlich percipirt, wie es die dritte Erkenntniszart, die geradezu als clara et distincta perceptio definirt wird, erfordert. Sie gehören zur zweiten, sofern der menschliche Intellect, obwohl er nur sein eigenes Wesen zum Object hat, im Vertrauen auf die Vernunft die Wirklichkeit des in diesen gemeinsamen Ideen als wirklich Geforderten annimmt und das, was diese Ideen ausdrücken, auf alle Dinge als deren reale Form bezieht. Es glaubt der Intellect vermittelst dieser Vernunftforderungen das Seiende als solches begreifen zu können.

Die Axiome sind wie die notiones communes Ideen, welche in dem Wesen des vernünftigen Denkens als solchen begründet und als Inhalt der reinen Vernunft allen Vernunftwesen gemeinsam sind. Das System, dessen Grundlage die Axiome bilden, beruht daher theils auf der zweiten, theils auf der dritten Erkenntniszart. Die letztere Art zu erkennen ist die höchste, allein ein endlicher Intellect kann die unendliche Welt in dieser Art nicht erkennen. (Näheres über die Erkenntniszarten vgl. §. 5.)

Dieses Allgemeine, worauf sich die notiones communes beziehen, bedeutet nicht, wie Stein als solcher oder Steinheit (lapideïtas), Baumheit u. s. w. einen blosz logischen Begriff, dessen Inhalt nicht wirklich existirt und nur eine logische Zusammenfassung der vielen Einzeldingen gemeinsamen Prädicate ist. Ein Abstractes wie Steinheit u. s. w. ist ein bloszes Ge-

---

46) Eth. I. Prop. 8 Schol. 2: — imo haec propositio omnibus axioma esset et inter notiones communes numeraretur. Wie res im engeren Sinne des Wortes öfter Körper bedeutet, so bezeichnen (wie bei Cartesius) analog die notiones communes die auf die allgemeine Form des Ausgedehnten bezüglichen Sätze. Vgl. Eth. II. Prop. 13 Schol.

danken- oder Verstandesding (ens rationis) ohne Realität ausserhalb des Intellects, der es gebildet hat.[47]) Die Substanz dagegen ist, obwohl ein Allgemeines, ein Einzelnes und Concretes und das Eine Ding, in dem alle Einzeldinge als Besonderheiten oder Modificationen gesetzt sind. Der Unterschied zwichen notiones communes und bloszen entia rationis besteht darin, dass jene reale Begriffe, diese blosze logische, in der Form des Begriffes gesetzte Zusammenfassungen sind.[48]) Sowohl der Inhalt dieser universalen, blosz logischen Begriffe kann von vielen einzelnen Dingen in gleicher Weise praedicirt werden, als auch derjenige der notiones communes, jener aber bedeutet eine blosze Abstraction, dieser ein Concretes. Nur die notiones communes sind adaequate, mit der Wirklichkeit übereinstimmende Universalbegriffe. Universalbegriffe überhaupt werden aber gebildet auf Grund der ersten Art der Erkenntnisz oder der „verworrenen Erfahrung“, ferner auf Grund der Vernunfterkenntnisz oder des Inhaltes der reinen Vernunft, d. h. der notiones communes (II. Prop. 40 Schol. 1 und 2). Begriffe wie: Seiendes, Ding, Etwas und die übrigen sogenannten transcendentalen Begriffe, ferner die universellen wie: Mensch, Pferd, Hund bedeuten bloss logische

---

[47]) Vgl. Eth. II. Prop. 13 Schol.: Ostendimus voluntatem ens esse universale, sive ideam qua omnes singulares volitiones hoc est id, quod iis omnibus commune est explicamus. Begriffe wie Wille sind daher „prorsus fictitiae vel nihil praeter entia metaphysica sive universalia quae ex particularibus formare solemus.“ Eth. II. Prop. 48. „Diese Begriffe sind nur in unserm Verstande und nicht ebenso in der Natur.

[48]) Ritter, Gesch. d. neueren Philisoph. S. 292 versucht auszuführen, dass zwischen den notiones communes und den blosz logischen notiones universales und transcendentales ein Unterschied gar nicht bestände. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. Bd. I. Th. 2, erkennt die notiones communes deshalb nicht klar als adaequate Begriffe, weil er nicht auf das Wesen der Idee als objectives Sein und die Möglichkeit adaequater Erkenntnisse überhaupt zurückgeht, sondern nur erklärt, die Ideen des Denkenden und Ausgedehnten als solchen, die notiones communes, müszten deshalb ihre Gegenstände adaequat vorstellen, weil diese die Attribute Gottes wären, von denen der Mensch eine adaequate Vorstellung hätte. Wie aber die adaequate Erkenntnisz der Attribute möglich ist, wird nicht erklärt.

Auch Trendelenburg (Hist. Beiträge III S. 378) erkennt an, dass die wirklichen Gegenstände der Vorstellung nach Spinoza nur Einzelnes sein können. Die Vorstellung der Substanz ist also, sofern sie adaequat gedacht wird, nur als Einzelvorstellung und als Vorstellung eines wirklichen, concreten Dinges zu denken.



Begriffe, sofern sie auf Grund sinnlicher und unklarer Wahrnehmung gebildet sind. Sie beziehen sich auf Objecte der sinnlichen Wahrnehmung, d. h. auf Objecte, die in Affectionen gegeben und darum nur Bilder (imagines) der Dinge und nicht das Wesen derselben, wie es an sich ist, ausdrücken. Die blosz sinnliche Wahrnehmung zeigt nicht die Substanz der Dinge oder das reale Allgemeine — dieses ist intelligibel — sondern nur Bilder von einzelnen Dingen. Wenn der menschliche Geist mehr Affektionen und darum mehr Bilder empfängt, als er aufzunehmen bestimmt ist, so beginnen sich die Bilder zu verwischen und je grösser ihre Zahl wird, um so weniger werden sie klar aufgefaszt und von einander deutlich unterschieden.

In Folge dessen kann die Seele nur noch das deutlich vorstellen, worin die gegebenen Bilder übereinstimmen, während sie die eigenthümlichen unterscheidenden Merkmale der einzelnen Dinge, auf welche die Bilder bezogen werden, nicht mehr erkennt. So entstehen die universalen Begriffe: Mensch, Pferd, Hund, deren Inhalt das den verschiedenen Objecten Gemeinsame bildet. „Wenn aber diese Bilder sich gänzlich verwischen, so wird die Seele alle Körper verworren und ohne Unterscheidung in ihren Bildern vortsellen (imaginabitur) und daher gleichsam unter einem Ausdrucke zusammenfassen, nämlich unter dem Ausdrucke: „Ding, Seiendes, Etwas.“ (Eth. II. Prop. 40. Schol.)

Dieses Allgemeine hat keine reale Bedeutung, denn in Wirklichkeit ist eine Vielheit von Bildern einzelner Dinge gegeben, aber nicht ein Allgemeines. Der Verstand bildet dieses Allgemeine, weil er die vielen einzelnen Dinge nur unbestimmt auffaszt. Der so gewonnene Begriff des Seienden als solchen beruht auf einer bloszen Verstandsoperation, ist später als das Einzelne, das zu seiner Bildung gegeben sein musz und gänzlich verschieden von dem wirklich Allgemeinen, das seiner Natur nach früher als das Besondere ist.

„Die Substanz ist ihrer Natur nach früher als ihre Affectionen“ (Eth. I. Prop. 1). Das wirklich Allgemeine ist weder ein Object der sinnlichen Wahrnehmung noch Resultat eines Abstractionsverfahrens, vielmehr intelligibeles d. h. ein in der reinen Vernunfterkenntnisz, in dem intuitiven Wissen Gegebenes, kein Abstractes, sondern ein im eminenten Sinne Einzelnes

und Concretes. Das allen Dingen Gemeinsame oder der Inhalt des Seienden als solchen macht das Substantielle aus, dessen Momente die „fixa et aeterna“ bezeichnen, die obwohl Allgemeines, dennoch Einzelnes und Concretes ausdrücken.[49] „Da man den Träger und die wirkliche Natur aller Dinge nur „ex pura mente“ erkennt, so darf es nicht auffallen, dass unter den Philosophen so viele Streitigkeiten entstanden sind, da sie allein in den Bildern die Dinge und in den verworrensten Universalbegriffen das Wirkliche erkennen wollen.“ (Eth. III. Prop. 40. Schol. I. Schlusz.)

Es sind die realen Universalbegriffe durchaus von den blosz logischen zu unterscheiden, und es ist zu beachten, dasz Spinoza, worauf auch Trendelenburg (Hist. Beiträge III. S. 382) hinweist, das Universale im engeren und weiteren Sinne gebraucht. Das Allgemeine im engeren Sinne wird als verworrene Erkenntnisz den notiones communes entgegengesetzt, im weitern umfaszt es dieselben. Trendelenburg bemerkt, dasz der Ausdruck notiones communes mit der mathematischen Methode zusammenhängt. In den Elementen des Euclides heiszen die Axiome, z. B. der Grundsatz, dasz zwei Gröszen, welche

---

[49]) Damit wird die Stelle im Tract. de emend. int. S. 516 (ed. Gfr.) klar, welche Trendelenburg für durchaus dunkel hält. (Vgl. Historische Beiträge zur Philosophie Bd. III. Ueber die gefundenen Ergänzungen zu Spinozas Schriften u. s. w. S. 389.) Es heiszt hier nämlich: Unde haec fixa et aeternà quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam ac latissimam potentiam erunt nobis tamquam universalia sive genera definitionum rerum singularium mutabilium et proximae causae rerum.“ Die res singulares mutabiles werden hier wie an andern Stellen ausdrücklich von den res singulares aeternae unterschieden. Im Uebrigen bemerkt auch Trendelenburg, dass die Substanz oder die Natur als eine „grosze res singularis“ aufzufassen ist. „In der Anschauung dieser res singularis denkt Gott sich selbst.“ Vgl. Beiträge III. S. 396 fg. S. 386. Die Substanz ist also nicht blosz „leere Möglichkeit, wie Herbart meint, die man bei den endlichen Dingen, sofern man sie unmittelbar als wirkliche auffaszt„ füglich entbehren kann.“ Vgl. Herbart „Schriften zur Metaphysik §. 51; 54. §§. 101—110. Das reale Allgemeine kann niemals weder das Besondere noch dessen Betrachtung entbehren. Eine andere Frage ist es, ob Spinoza vermocht hat das Besondere mit dem Allgemeinen in der Identität der Substanz zu vermitteln, ob ferner überhaupt die Möglichkeit besteht, dass Besondere aus dem blosz Allgemeinen, wie es Spinoza versucht, abzuleiten.

einer dritten gleich, unter einander gleich sind, *κοιναὶ ἔννοιαι* (ed. August. 1826 S. 3). Aristoteles nennt die letzten, allgemein anzuerkennenden Grundsätze *κοινά* Cartesius bezeichnet in diesem Sinne die Axiome als notiones communes. (Resp. ad secund. object. S. 88 ed. Francof. 1685. Trendelenburg. Hist. Beitr. III, S. 382.

Mit dieser Unterscheidung der blosz logischen und realen Universalbegriffe werden eine Reihe von Widersprüchen, in welche Spinoza sich scheinbar in der Lehre und Anwendung dieser Begriffe verwickelt, beseitigt. Es gehören diese vermeintlichen Widersprüche zu denjenigen, die man für solche erklärt hat, weil man sie nicht zu lösen vermochte oder nicht aus der Grundanschauung Spinozas zu verstehen suchte. Es ist kein Widerspruch, wenn Spinoza einerseits die allgemeinen Begriffe wie: Seiendes, Ding u. s. w. als höchst verworren verwirft, andererseits dieselben allgemeinen wie: Substanz oder das Seiende als solches und dessen Attribute zur Grundlage der Erkenntnisz macht.[50])

Während Spinoza öfter die Universalbegriffe als blosz logische und verworrene bezeichnet, sagt er z. B. im Tract. theol. polit. cap. VII S. 258: Man müsse in der Natur vor allem Andern die res maxime universales et toti naturae communes erforschen, dann von diesen zu den minus universalia fortschreiten. Die zweite Erkenntniszart oder die ratiocinatio, welche im Wesentlichen in der Ethik zur Anwendung kommt, hat die Aufgabe, die allgemeine Form der Dinge festzustellen und wird geradezu cognitio universalis (Eth. V. 36 Schol.) genannt und zwar im Unterschiede von der dritten, d. h. derjenigen, die nicht nur auf Grund der Erkenntnisz des Allgemeinen das Wesen der Einzeldinge erschlieszt, sondern unmittelbar das Einzelding in seiner Totalität und in allen seinen Beziehungen „mit einem Blicke“ (uno intuitu) erfaszt.

Dann erscheint es zunächst als ein Widerspruch, dasz Spinoza die Ordnung in der Natur als einen blosz logischen Begriff erklärt, während sein System die Dinge in strenger und nothwendiger Ordnung darstellt. Es handelt sich um die auf Grund sinnlicher Wahrnehmung oder teleologischer Betrachtung

---

[50]) Vgl. H. Ritter, Gesch. d. neuern Philos. S. 204 fg.

vom Verstande construirte Ordnung, die eine blosz eingebildete oder ein bloszes Gedankending ist, die gar nicht mit dem wirklichen Zusammenhange der Dinge übereinstimmt. Bei der Ordnung, welche Spinoza als die reale hinstellt, hat die Bedeutung, welche gewöhnlich in die Begriffe Ordnung, Verwirrung u. s. w. hineingelegt wird, ebensowenig wirklich Sinn wie die Prädicate schön, häszlich u. s. w., die sich zunächst auf ein sinnlich Wahrgenommenes beziehen.[51])

Indem Spinoza in dieser Weise aus dem reinen Inhalte des Verstandes (ex pura mente) die Substanz erkennen will und die Substanz für etwas Intelligibeles und Erkennbares hält, ist er Idealist und Dogmatiker. Naiver Dogmatiker, weil er ohne Prüfung der Erkenntnisz selbst die Dinge an sich ohne Weiteres für erkennbar hält, d. h. ohne Weiteres die Identität der

---

[51]) Auch Trendelenburg meint, Spinoza hebe jede Naturordnung auf, vgl. Hist. Beiträge Bd. II. „Ueber Spinoza's Grundbegriffe und deren Erfolg S. 36: „Es giebt überhaupt für Spinoza keine innere Uebereinstimmung in der Natur der Dinge." „Ordnung und Verwirrung bedeuten nichts, wenn man die Dinge an sich betrachtet und beziehen sich auf unsern Verstand" (Epist. 15). Allein im fünfzehnten Briefe steht nicht Verstand, sondern imaginatio. Es tritt gerade hier deutlich der Unterschied der realen und blosz logischen, eingebildeten Ordnung der Dinge hervor. Epist. 15: „Ubi quaeris, quid sentiam circa quaestionem, quae in eo versatur, ut cognoscamus, quo modo una quaeque pars naturae cum suo toto conveniat et qua ratione cum reliquis cohereat, puto te rogare, quibus persuademur unamquamque partem cum suo toto convenire et cum reliquis cohaerere. Nam cognoscere, quo modo revera cohaereant id me ignorare dixi", weil dazu eine Erkenntnisz des Zusammenhanges aller Dinge gehöre. „At tamen monere velim me naturae non tribuere pulchritudinem, deformitatem ordinem, neque confusionem, nam res non nisi respectu ad nostram imaginationem possunt pulchrae et." Vgl. Epist. 58. Die Ordnung der Natur, welche wir meinen, wenn wir von der Naturordnung sprechen, bezieht sich nur auf ein Object der Imagination, ist gar nicht auf den realen Zusammenhang anwendbar, ein bloszes ens rationis ohne metaphysische Bedeutung. Mit dieser Erkenntnisz der Realität des Allgemeinen als der Substanz aller Dinge, ist die individualistische Auffassung, wie sie Karl Thomas vertritt, unvereinbar. Spinoza geht nicht blosz, wie Thomas meint, aus gewissen äusseren Rücksichten von Gott und seinen Attributen aus. Das wirklich Allgemeine, welches nicht mit der Totalität der endlichen Einzeldinge identisch ist, bildet die wahrhafte Grundlage aller Dinge, und darum auch, gemäsz der Conformität von Denken und Sein, die Basis ihrer Erkenntnisz. Vgl. Karl Thomas: „Spinozas Individualismus und Pantheismus." Königsberg 1848. „Spinoza als Metaphysiker." Königsberg 1840.

logischen und metaphysischen Kategorien annimmt. Dieser Richtung gemäss geht er in der Erforschung der Erkenntnisz nicht sowohl vom erkennenden Subject selbst aus, indem er die Reflexion auf das Ich zur Grundlage der Erkenntnisztheorie macht, sondern wendet sich zur Objectivität, um aus ihr wesentlich eine Erkenntnisz des Subjects zu gewinnen. Beeinfluszt von der empirischen Richtung fällt er an verschiedenen Stellen in den Empirismus zurück. So wird es möglich, dasz Spinoza das Wesen der Dinge aus dem apriorischen Inhalte des Verstandes begreifen will und doch die Realität einer ausgedehnten, körperlichen Welt behauptet, die freilich wie das Denken nur eine Seite einer und derselben Substanz ausmacht. Wie aber Ausgedehntes und Nicht-Ausgedehntes zu einer und derselben Substanz vereinigt, wie das Ausgedehnte ein Gedachtes sein kann, das hat Spinoza nicht erklärt. Indessen war diese Vereinigung für ihn keine unüberwindliche Schwierigkeit, sofern er die Objectivität einer realen Körperwelt vom Standpunkte des naiven Dogmatismus als Thatsache betrachtete. Diese erkenntnisz-theoretische Grundlage erklärt, wie Spinoza eine Vielheit der Attribute überhaupt annehmen konnte.

§ 4.

Das Kriterium der Wahrheit oder der Realität eines Begriffes und die Möglichkeit des ontologischen Beweises.

Je determinirter ein Ding ist, desto mehr Ursachen hat es, ein völlig bestimmtes Ding ist nur im unendlichen Causalnexus erkennbar. Der endliche Intellect würde gar keine adaequate Idee haben, wenn die Möglichkeit einer absoluten Verschiedenheit der Dinge bestände. Allein die Dinge müssen wenigstens darin übereinstimmen, dasz sie eben Dinge sind, d. h. in den allgemeinen Formen des Seienden überhaupt. Die Ideen von diesen allgemeinen und ewigen Formen sind adaequat oder wahr.[52]) Wahr ist eine Idee, welche mit dem wirk-

[52]) Eine adaequate Idee unterscheidet sich von einer wahren nur dadurch, dasz bei jener von der Relation zu ihrem Objecte abgesehen, d. h. die Idee rein für sich betrachtet wird, sofern ihr Inhalt die Merkmale einer wahren Idee enthält. Vgl. Eth. II. Def. 2. II Prop. 43. Schol. Epist. 64. Ritter, Gesch. d. neuern Philos. S. 201. Diese unmögliche Abstraction von der Beziehung auf das Object, während die Idee nur objectives Sein ist, erinnert an die Abstraction, auf der die formale Logik als solche beruht.

lichen Sein des vorgestellten Dinges übereinkommt oder an ihrem Gegenstande das setzt, was dieser an sich selbst setzt. Ein besonderes Merkmal, an dem man die wahre Idee als solche erkennt, ist nicht nöthig. Wer eine wahre Idee hat, der weisz auch, dasz er sie hat, ebenso wie derjenige, welcher wacht, keines besondern Merkmales bedarf, um daran zu erkennen, dasz er wacht. „Wie das Licht sich selbst und die Finsternisz offenbart, so ist auch die Wahrheit selbst das Richtmasz des Wahren und Falschen.“ „Der Träumende kann wohl denken, dasz er wacht, aber niemals wird der Wachende wirklich denken, dasz er träumt.“ (Tract. de. emend. hist. ed. Gfr. S. 504 und 509. Eth. V. Prop. 43 Schol.) Es wird für die, welche falsche Ideeu haben, ein Kriterium und eine Methode erforderlich, wodurch sie irrthümliche Ideen als solche erkennen. Es zeigt sich aber eine blosze eingebildete Idee dadurch als unwirkliche, dasz man ihren Inhalt entwickelt oder aus ihm die Consequenzen zieht.

Befindet sich das Gefolgerte in guter Ordnung, so ist die Idee wahr, ergeben sich trotz meines richtigen Verfahrens bei der Entwicklung, Verworrenheiten und Widersprüche so ist sie falsch.[53]) Wenn wir an der Idee Alles klar und deutlich auffassen, so ist nicht zu befürchten, dasz wir uns einbilden, etwas sei wirklich, während es keine Realität hat. Da eine falsche Vorstellung daraus entsteht, dass der Verstand ein zusammengesetztes Object nur zum Theil kennt und das Bekannte vom Unbekannten nicht unterscheidet, auszerdem sich auf das Mannigfaltige in der Idee zu gleicher Zeit ohne Unterschied richtet, so ergiebt sich als weiteres methodisches Princip die Analyse der zusammengesetzten Idee in ihre Momente, die einfachsten Ideen (ideae simplicissimae). Wenn nun jedes einfache Moment für sich betrachtet wird, so schwindet nothwendig alle Verworrenheit, denn die Vorstellungen von absolut einfachen Objecten sind entweder gar nicht in unserm Intellect oder werden vollständig und

---

53) Vgl. Tract. de emend. int. S. 508. Si res quae componitur ex multis in partes omnes simplicissimas cogitatione dividatur, et ad unumquamque seorsim attendatur, omnis tum confusio evanescet, nam res illa non ex parte sed tota aut nihil ejus innotescere debetit. — Unde sequitur, simplices cogitationes non posse non esse veras, ut simplex semicirculi, motus, quantitatis idea. Quare nobis licet ad libitum sine ullo erroris scrupulo ideas simplices formare.

deutlich aufgefaszt. Die einfachsten Ideen müssen also nothwendig wahr sein, da sie die Möglichkeit einer verworrenen Auffassung ausschlieszen. Solche einfache Ideen sind z. B. die Vorstellung des Kreises, der Quantität, der Bewegung u. s. w. Die Vorstellung eines bewegten Kreises ist bereits eine zusammengesetzte Idee.

Dieses methodische Princip ist sehr wichtig für das Verständnisz der Bedeutung der Definitionen, welche in der Ethik an der Spitze des Systems stehen und ihrer Form nach blosze Nominaldefinitionen sind. Ihr Inhalt hängt aber eng mit dem Grundbegriffe zusammen, sie sind nicht, wie man gesagt hat, rein willkürlich, sondern Momente des Substanzbegriffes. So übersieht Ulrici (Grundprincip der Philosophie Theil I. Leipzig 1845. S. 53 fg.) die Bedeutung der Zergliederung eines Begriffes in seine einfachsten Momente und erkennt in Folge dessen nicht den Zweck, warum Spinoza gewisse einfache und wesentliche Merkmale des Subtanzbebegriffes vorausschickt, um dieselben dann synthetisch in der Entwicklung des Grundbegriffes zusammenzufügen.

Es kommt darauf an, durch Analyse und Entwickelung die Idee zur Evidenz zu erheben, ist dieselbe erreicht, so leuchtet sie aus sich selbst als wahr hervor. Ist Klarheit und Deutlichkeit nicht erreichbar, setzt vielmehr das Verfahren die Verworrenheit des Inhaltes der Idee in ein helles Licht, so darf man an ihrer Falschheit nicht zweifeln. Man wird sich der Idee als wahrer bewuszt, sofern man sie im Lichte der Wahrheit, der Klarheit und Deutlichkeit zu betrachten vermag. Wenn man eine wahre Idee hat, so weisz man, dasz man eine solche hat, sofern man sich dadurch, dasz man auf sie achtet und sich ihre Evidenz klar macht, ihrer bewuszt wird. Eine wahre Idee ist die wirkliche objective Essenz eines Dinges; die Verworrenheit in einer Idee kann nur darin ihren Grund haben, dasz man etwas wirklich vorzustellen sich einbildet, während in der That keine wirkliche Vorstellung davon existirt. Trägt man nun das, was man sich blosz einbildet vorzustellen, in den Inhalt einer Idee hinein und verwischt das wirklich und das nur scheinbar Vorgestellte, so entsteht die Verworrenheit und man fällt unrichtige Urtheile. Man hat also bei allen Momenten der Idee darauf zu achten, ob sie klar und deutlich, d. h. wirklich vorgestellt sind und wird dann von einer Idee erkennen, inwieweit sie vollständig ist. Hat man eine unvollständige Idee als

solche erkannt, so wird die Einbildung, eine vollständige zu haben, und in Folge dessen ein irrthümliches Urtheil nicht möglich sein. Auch die bloszen Bilder von Gegenständen, deren Inhalt ein auf Affectionen des eigenen Wesens beruhendes Product der Einbildung ist, involviren keinen Irrthum, wenn man sich ihrer Bedeutung bewuszt geworden ist und erkannt hat, dasz die Ideen dieser Bilder objective Essenzen nicht von Dingen in der Natur, sondern von Gedankendingen sind.

Spinoza hat vollständig Recht, wenn er das klar und deutlich Vorgestellte als das Wahre erklärt; nur das ist wahr, was klar und deutlich als wirklich Vorgestelltes erkannt wird. Indessen führt diese Erkenntnisz zu keiner Aufhebung des Dogmatismus, weil Spinoza nicht das, was zu einer Erkenntnisz als solcher gehört, richtig erfaszt hat, so dasz er trotz dieses Kriteriums und mittelst desselben den ontologischen Beweis führt. Da nämlich Spinoza die beiden Seiten des Vorstellens (Denkens) im weitern Sinne, Erkennen und Anschauen, nicht gehörig unterscheidet, so fehlt ihm die richtige Vorstellung von dem, was die Realität eines Begriffes oder einer Idee ausmacht. Der Inhalt eines wirklichen Begriffes musz in der Anschauung thatsächlich gegeben sein, ein blosz gedachter Inhalt genügt nicht. Nur die Anschauung kann erweisen, dasz der Inhalt oder das Object der Vorstellung ein nicht blosz Gedachtes oder ein blosz logischer Begriff ist. Spinoza dagegen hält einen Begriff für einen realen, wenn er überhaupt nur klar und deutlich in der Vorstellung gegeben ist, so dasz, weil die Unterscheidung von Denken und Anschauen fehlt und im Allgemeinen anschauen, vorstellen, erkennen, objective Essenz oder Idee sein, Eines und dasselbe bedeuten, etwas für wirkliche Vorstellung gehalten wird, was ein blosz Gedachtes ist, während es, um wirkliche Vorstellung und realer Begriff zu sein, nicht nur Gedachtes, sondern auch in der Anschauung Gegebenes sein müszte. Eine klare und deutliche Vorstellung (Idee) im Sinne Spinozas ohne Unterscheidung der beiden Seiten Anschauung und Denken kann ein blosz logischer Begriff sein.[54])

[54]) In der Definition der Idee (Eth. II. Def. III) erklärt Spinoza die Idee als einen conceptus des Verstandes, den derselbe bildet propterea quod est res cogitans. Er unterscheidet perceptio in der Erläuterung zu dieser Definition von conceptus nicht als eine verschiedene Function des Denkens, sondern braucht conceptus deshalb lieber als perceptio, weil ihm

Was die Prüfung der Wahrheit eines Begriffes betrifft, welche darin besteht, dasz man in logischer Ordnung ihn entwickelt und aus ihm die Consequenzen zieht, so kann das Unwahre oder Widerspruchsvolle wiederum nur so erkannt werden, dasz etwas als Thatsache in der Anschauung feststeht. Es wird sich späterhin zeigen, dasz überhaupt die Entwickelung eines Begriffes ohne weitere Anschauung, wie es Spinoza unternehmen will, nicht ein so fruchtbares Resultat liefern kann, wie die Mathematik bei der Entwickelung der ihre Basis bildenden Vorstellungen.

Die Möglichkeit, einen Begriff aus ihm selbst als real zu erweisen, bedeutet die Möglichkeit des ontologischen Beweises. Derselbe will die Realität des Grundbegriffes aus seinem klar und deutlich blosz gedachten Inhalt erweisen, ohne auf die Anschauung zurückzugehen.

Ferner gehört zum ontologischen Beweise der Realität des Substanzbegriffes eine in Folge ungenügender Erkenntnisz der Form des begrifflichen Objectes überhaupt vollzogene, unmögtiche Abstraction der Existenz von dem Wesen eines Objectes und die Setzung des Daseins als ein den andern Prädikaten coordinirtes Merkmal.[55]) Das Ungenügende in der Auffassung des Objectes überhaupt besteht aber darin, dasz Spinoza einen Begriff für möglich hält, der seinen Inhalt nicht als seiend seszt, während es unmöglich ist, etwas zu denken, ohne es zugleich als seiend zu setzen. Wenn bei einem bloszen Phantasiebilde durch einen andern Gedanken (Urtheil) über das in der Einbildung Gedachte die Realität desselben negirt wird, so setzt doch der Gedanke des Bildes selbst seinen Inhalt stets

---

dieses mehr auf ein Leiden des Geistes in Hinsicht auf sein Object hinzuweisen scheint, jenes mehr auf eine Thätigkeit desselben. „Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur." Im Tract. de. emend. intellect. werden idea, conceptus, perceptio in vollkommen gleicher Bedeutung gebraucht. Vgl. z. B. S. 509 fg.: Haec sane idea (sc. globi) vera est, et quamvis sciamus nullum in natura globum unquam sic ortum fuisse, est haec tamen vera perceptio et facillimus modus formandi globi conceptum etc. S. 510 — ideas sive cogitationes etc. Vgl. Ritter, Gesch. d. n. Ph. S. 205 fg.

55) Vgl. Herbart, Schriften zur Metaphysik. Leipzig 1851 § 10, § 40 S. 129.

als wirklich Seiendes. Ob aber diese Setzung eine der Realität entsprechende ist, wird nur in der Anschauung des Objectes überhaupt erkannt, nicht aus gewissen Merkmalen des blosz begrifflich Gedachten abgeleitet. Die Existenz kann von dem Wesen eines Dinges in dem Begriffe selbst gar nicht getrennt werden. Existenz ist nicht ein besonderes Merkmal neben den andern Merkmalen, sondern das Wesen des Dinges selbst, sofern es gesetzt wird.

Die Widerspruchslosigkeit und Klarheit in dem Sinne, dasz jedes Markmal als ein mit den übrigen vereinbares deutlich vorgestellt wird, verbürgt die Wahrheit eines Begriffes, das Widerspruchslose ist indessen mit dem thatsächlich Angeschauten identisch. Das blosze vernünftige Denken kann wohl die Nothwendigkeit der Realität eines Begriffes (Idee) oder eines Daseins fordern und in dem Gedanken, dasz das Gesetzte auch anders sein könne, als es gesetzt ist, die Negation seiner selbst finden, aber niemals wird durch die blosze Vernunftforderung das Thatsächliche erkannt. Kurz, das Sein kann nie aus dem reinen begrifflichen Denken erwiesen werden.

Bei Spinoza erscheint nun der ontologische Beweis zunächst im Tract. de Deo in folgender Form. Gott, die Ursache und der Träger aller Dinge, ist seinem Begriffe nach das vollkommenste Wesen, er setzt daher an sich alle Prädikate, die eine Vollkommenheit ausdrücken. Nun ist ohne Zweifel die blosze Möglichkeit der Existenz etwas unvollkommeneres als die Wirklichkeit und Nothwendigkeit des Daseins. Ein Ding, das seinem Wesen nach nothwendig existirt und gar nicht vergehen kann, ist mächtiger als ein zeitliches Wesen. Gott musz als das vollkommenste Wesen nothwendig existiren. Ferner hat jedes Wesen das natürliche Streben, sich in seinem Dasein zu erhalten. Soweit also etwas in sich ist oder nur von der eigenen Natur abhängt, wird es, da eine Aufhebung durch sich selbst unmöglich ist, eine unendliche Dauer haben. Die Möglichkeit der Aufhebung des Daseins involvirt nothwendig die Abhängigkeit von etwas Anderem, da die Vernichtung des Daseins nur in Folge der Einwirkung eines Andern sein kann. Gott hängt von Niemandem ab, er ist Ursache alles Daseins, allmächtig u. s. w., er musz also nothwendig existiren, und sein Begriff würde kein klarer sein, wenn er nicht das Merkmal der nothwendigen Existenz des in ihm Gedachten

enthielte. Nur die Idee Gottes, welche das Sein als reales und nothwendiges Prädikat ihres Gegenstandes setzt, ist klar und deutlich gedacht und darum wahr.

Auf diesem Gedankengange beruht im Wesentlichen der Erweis der Realität und der Nothwendigkeit des Daseins Gottes.[56]) In der Ethik tritt nicht so die höchste Vollkommenheit als das erste oder ursprüngliche Prädikat Gottes hervor, wie die absolute Unendlichkeit und Substanzialität, d. h. Gott erscheint zunächst nicht als ens perfectissimum (wie im Tractat), sondern als substantia absolute infinita. Spinoza erklärt selbst in dem im Jahre 1675 verfaszten Briefe 64, er hätte aus der Definition Gottes als des vollkommensten Wesens nicht alle Eigenthümlichkeiten desselben ableiten können.[57]) Indessen bleibt der Grundgedanke derselbe.[58]) In der Ethik wird Realität mit Vollkommenheit ausdrücklich identificirt (Eth. II. Def. 6.) Daher ist das absolut unendliche oder realste Wesen auch das vollkommenste. Die Vorstellung der Substanzialität oder des sich selbst Verursachens der göttlichen Natur ist durch das methodische Princip bedingt, welches im Tractat noch nicht zur Anwendung kommt und von der Ursache zur Wirkung in einem Systeme von Gründen und Folgen fortschreitet. Das ganze System ist principiell nur eine Reihe von Folgerungen aus dem Grundbegriffe der absoluten Substanz und will mit dessen Entwicklung identisch sein. Das Wesen des reinen Dogmatismus, der von der scholastischen Philosophie ausging, bedingte es, dasz in den grossen Systemen dieser Epoche durchweg der Ontologismus in modificirter Form zur Erscheinung kommt. Mit dem Ontologismus fällt zunächst der Erweis der Realität ihrer Grundbegriffe.

---

[56]) Im Tractat wird zwar noch ein Beweis a posteriori geführt, allein Spinoza bezeichnet ihn schon hier als einen solchen, der weniger Gewicht habe, und lässt ihn in der Ethik ganz fort.

[57]) Epist. 64: „Cum Deum definio, esse ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem, non potero inde ommes Dei propietates exponere, at quidem cum definio Deum esse Ens etc. vide Def. VI. Eth. I.

[58]) Ueber den in der Ethik in etwas modificirter Form auftretenden und nicht so entschieden ausgeprägten Ontologismus soll näher im Anschluss an die Auseinandersetzung über die Bedeutung der Axiome und Definitionen gesprochen werden.

§ 5.

Die drei Arten der Erkenntnisz und ihre Anwendung im System.

Der endliche Intellect kann nur vom Allgemeinen und Substantiellen adaequate Ideen haben und die Wahrheit nur in Bezug auf das Allgemeine erfassen. Daher wird ein System, welches sich eine Erkenntnisz des Seienden zur Aufgabe setzt, eine Erkenntnisz, welche die Gewiszheit der Sätze in der Mathematik beanspruchen darf und das Wesen der Dinge als ein Nothwendiges begreift, sich nicht mit der auf sinnlicher Wahrnehmung beruhenden Erkenntnisz begnügen. Diese auf der sinnlichen Wahrnehmung beruhenden, für eine Wissenschaft des Nothwendigen und Substantiellen nicht verwendbaren Erkenntnisse machen das erste genus cognoscendi aus. Alle Ideen, welche den Inhalt des menschlichen Intellectes bilden, zerfallen in drei Gattungen (genera), sofern man die Sicherheit und den Grad der Erkenntnisz zum Eintheilungsgrunde macht. Zur ersten Erkenntniszart gehören die Ideen, welche bloszer Glaube (sola fides, opinio) sind und auf Grund verworrener Erfahrung (vaga experientia ex signis, ex auditu) gebildet werden.[59]) Diese Erkenntniszart bezieht sich auf blosze, durch Affectionen des eigenen Körpers gegebene Bilder der Dinge und wird darum imaginatio oder opinio genannt. Sie ist die alleinige Möglichkeit und Ursache des Irrthums, die Erkenntnisse der zweiten und dritten Art sind nothwendig wahr. Das zweite genus cognoscendi umfaszt diejenigen Ideen, welche auf Grund eines vernünftigen Schlieszens gewonnen sind. Die Objecte dieser Erkenntnisz sind rational und nicht durch sinnliche Erfahrung gegeben, sie werden von uns nicht gesehen, sondern allein durch die Vernunft erschlossen. Daher heiszt diese Erkenntniszart die „Vernunft“ (ratio) oder „das vernünftige Schlieszen“ (ratiocinatio), indem ihr Inhalt eben nichts Anderes als das durch das Wesen der reinen Vernunft Gesetzte ist. Das Fundament

---

59) Vgl. Tract. de Deo II, Cap. 1. Tract. de emend. intellect ed Gfr. S. 498; Eth. II, Prop. 40. Schol. 2. Der Inhalt dieser ersten Erkenntniszart ist das „ex singularibus nobis per sensus mutilate, confuse et sine ordine ad intellectum repraesentata,“ woraus die notiones universales entstehen. Idio tales perceptiones cognitionem ab experientia vaga vocare consuevi.



dieses vernünftigen Schlieszens bilden die notiones communes.[60]) Im Tract. de Deo heisst diese Erkenntnisz auch der wahre Glaube, weil der endliche Intellect nur vom eigenen Wesen eine wirkliche Vorstellung haben und nur von ihm wissen kann, wie es ist, während er von dem, was auszer seinem Wesen existirt, also auch von der Unendlichkeit und der Totalität aller Dinge, nur auf Grund von Vernunftschlüssen einsieht, wie es sein muss. „Dieser Glaube ist eine kräftige Bezeugung von Gründen, durch welche ich in meinem Verstande überzeugt bin, dass die Sache in Wahrheit und ebenso ausserhalb meines Verstandes ist, wie ich in meinem Verstande davon überzeugt bin. Eine kräftige Ueberzeugung von Gründen sage ich, um ihn dadurch sowohl von der bloszen Meinung (opinio) zu unterscheiden, die allezeit zweifelhaft und dem Irrthum unterworfen ist, als von dem Wissen, das nicht in der Ueberzeugung von Gründen, sondern in einer unmittelbaren Vereinigung mit der Sache selbst besteht.[61]) Dieses zweite genus cognoscendi besteht aus Erkenntnissen, die im Verhältnisse von Grund und Folge stehen, sie sind erschlossen. Und zwar schlieszt man von der Wirkung auf die Ursache oder vom Allgemeinen auf Besonderes.[62])

Die Gründe des wahren Glaubens können nicht betrügen, denn sonst unterschiede er sich nicht vom bloszen Glauben.

---

[60]) Vgl. II. Prop. 40: Schol. 1: notiones communes fundamentum ratiocinii nostri.

[61]) Der Unterschied der ersten und zweiten Erkenntniszart ist wohl so klar, dasz ein Versuch, beide zusammenzufassen, nicht gut möglich erscheint. Böhmer ist indessen der Meinung, dasz die erste und zweite Erkenntniszart in der Ethik und im Tract. de Deo zusammen als opinio oder ratio bezeichnet werden. Böhmer braucht sich nicht zu wundern, dasz, wie er selbst sagt, seine Bemerkungen darüber keine Erwägung gefunden haben. Vgl. Böhmer, Spinoziana III, S. 253 in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Bd. 64. Halle 1870.

[62]) Vgl. Tract. de emend. int. 498: ubi essentia rei ex alia re concluditur sed non adaequate; quod fit cum vel ab aliquo effectu etc. Da hier die Erkenntniszarten wie in der Ethik bestimmt und durch dasselbe Beispiel erläutert werden (Trendelenburg, Hist. Beitr. III. S. 390.), so kann das „non adaequate“ nur so erklärt werden, dasz es Spinoza hier nicht im Sinne des Irrthümlichen, sondern des Unvollständigen in der Erkenntnisz gebraucht. Die Erkenntnisse der zweiten und dritten Art sind sonst durchaus adaequat im Sinne der Wahrheit der Erkenntnisz.

„Andrerseits kann der Glaube mir nur zeigen, was die Sache sein musz und nicht, was sie in Wahrheit ist, sonst unterschiede er sich nicht vom Wissen, denn er läszt nur das, was in uns, aber nicht das, was auszer uns ist, intellectualiter genieszen.“ „Die Vernunft betrachtet ihrer Natur nach die Dinge nicht als zufällige, sondern als nothwendige.[63]) Die dritte Art der Erkenntnisz zeigt nicht nur, wie die Dinge als vernunftgemäsze sein müssen, sondern wie sie sind. Ihr gehören die Ideen an, welche unmittelbar mit dem Object vereinigt, d. h. die wirkliche, objective Essenz eines Dinges sind und daher ihr Object, so wie es an sich ist, klar und deutlich erfassen. Diese Erkenntnisz begreift das Wesen eines Dinges rein aus ihm selbst oder aus der nächsten Ursache, welche dieses Wesen in sich setzt. Im Tractat heiszt die höchste Erkenntnisz „clara et distincta perceptio,“ in der Ethik „scientia intuitiva“. Das intuitive Wissen unterscheidet sich also ganz klar von der zweiten Erkenntniszart durch die Unmittelbarkeit des Wissens, es enthält wirkliche Ideen von Dingen, und man weisz durch dieses Wissen, wie die Dinge sind, während die zweite nur Ideen von dem enthält, was die Vernunft von dem Wesen der Dinge fordert. Dieser Unterschied ist bisher wesentlich übersehen worden. Zur Erläuterung des Verhältnisses der drei genera cognoscendi führt Spinoza folgendes Beispiel an. Jemand hat gehört, dasz, wenn man von drei Zahlen die zweite mit der dritten multiplicirt und durch die erste dividirt, sich eine vierte Zahl ergiebt, welche dasselbe Verhältnisz zu der dritten, wie die zweite zur ersten hat. Wenn er nun ohne Prüfung der Richtigkeit des Satzes denselben annimmt und seine Arbeit nach demselben einrichtet, so hat er gar kein Wissen, sondern bloszen Glauben in Hinsicht der Richtigkeit. Ein Anderer begnügt sich nicht mit der bloszen Annahme des Gehörten, sondern prüft dasselbe an einzelnen Rechnungen. Allein auch dieser erlangt dadurch noch nicht volle Erkenntnisz der auf Allgemeingültigkeit Anspruch machenden Regel, denn die Allgemeingültigkeit läszt sich niemals empirisch durch einzelne Thatsachen feststellen. Ein dritter geht über die

---

63) Eth. II. Prop. 44: De natura rationis non est res ut contingentes sed ut necessarias contemplari. Vgl. Tract. de Deo et II. Cap. 4. Anm. 1.

blosze Erfahrung einzelner Fälle hinaus und befragt die wahre Vernunft (veram rationem), die, wohl gebraucht, nie täuschen kann. Diese sagt ihm, dasz in Folge der Proportionalität zwischen den Zahlen es so und nicht anders hat sein können; aus dem Wesen der Proportionalität schlieszt die Vernunft auf die Allgemeingültigkeit des Satzes. Höher steht aber die Erkenntnisz desjenigen, der weder der Erfahrung noch der Kunst des Schlieszens bedarf, weil er durch seine klare Anschauung (intuitio doorzigtigkeit. Tract. d. Deo ed. v. Vl. II. Cap. I.) mit einem Blicke (uno intuitu) sofort die Proportionalität unmittelbar in allen Rechnungen einsieht. Während der Dritte erst auf Grund eines Schlusses aus dem Wesen der Proportion erkannte, dasz die Rechnung das in der Regel aufgestellte Resultat ergeben müsse, erkennt dieser ohne Weiteres, dasz die Rechnung nothwendig das Resultat ergiebt.

Es ist die Bemerkung nicht unberechtigt, dasz dieses Beispiel den Unterschied der zweiten und dritten Erkenntniszart nicht deutlich genug zeige, man darf aber darum noch nicht nothwendig schlieszen, dasz Spinoza selbst keine klare Anschauung des Unterschiedes hatte. Was die dritte Erkenntniszart von der zweiten unterscheidet und bisher nicht deutlich hervorgehoben wurde, hat sich also aus dem Wesen der Vorstellung oder Idee und der Bedeutung einer wirklichen klaren Perception mit zureichender Deutlichkeit ergeben.

Die auf einem Vernunfschlusse beruhende Erkenntnisz setzt stets irgend ein intuitives Wissen als Grundlage voraus. Wenn das Unendliche z. B. einem endlichen Intellect nicht als wirkliche Vorstellung oder objective Essenz gegeben ist, vielmehr die Vernunft das Dasein des Unendlichen erschlieszt, so beruht die Möglichkeit dieses Schlusses darauf, dasz es eine wirkliche, unmittelbare Vorstellung oder Idee eines Endlichen giebt, und dasz die Vernunft das Dasein des Unendlichen als nothwendiges Correlat des Endlichen fordert, weil sie sich ebensowenig Endliches ohne Unendliches, wie Besonderes ohne Allgemeines, in Bezug worauf es Besonderes ist, denken kann. Ferner musz es von dem Postulate oder dem Schlusse der Vernunft selbst eine unmittelbare Vorstellung oder Idee geben, d. h. eine Erkenntnisz nicht nur, dasz dieses Axiom sein soll, sondern dasz es ist.

Wenn also ein System in der zweiten Art der Erkenntnisz

sich so darstellt, dasz aus allgemeinen Forderungen der Vernunft andere Sätze erschlossen werden, so musz ein intuitives Wissen die Grundlage bilden. Es ist im Vorhergehenden (vgl. S. 46 fg.) der Nachweis versucht, dasz die Axiome oder notiones communes, welche die Basis des Systems von Gründen und Folgen in der Ethik bilden, der zweiten und dritten Art der Erkenntnisz angehören. Jedenfalls beruht die Ethik nur ihren ersten Voraussetzungen nach auf der dritten Art der Erkenntnisz, was vollkommen mit der Erklärung Spinozas übereinstimmt, dasz er bisher nur sehr Weniges mittelst der intuitiven Erkenntnisz erfaszt habe (Tract. de emend. int. S. 499).[64] Das Unendliche als solches kann der Verstand nie wirklich percipiren oder das Unendliche nie wirkliche Idee des endlichen Geistes sein, daher wird das Wissen eines Unendlichen stets nur Vernunftschlusz oder wahrer Glaube sein.

Daraus folgt wiederum dasz, wenn die Attribute der Snbstanz deren objectives Wesen oder das sind, was der Intellect von der Substanz als deren unendliches und wirkliches Wesen percipirt, unter diesem Intellect nur der göttliche zu verstehen ist, der sein eigenes Wesen zum Object hat oder die objective Essenz seines Wesens darstellt. Der endliche Intellect stellt Gott unmittelbar nur in endlicher Determination vor, d. h. sofern Gott zu dem Ding determinirt ist, dessen Wesen das Object des menschlichen Intellects bildet. Wenn ferner dieser endliche Geist nur Denkendes und Ausgedehntes vorstellen kann, so wird er nur von diesen beiden Wesenheiten wissen, dasz sie Wesensbestandtheile Gottes sind, während er von den andern Attributen nur erkennt, dasz sie Momente Gottes sein müssen. Wie er die Unendlichkeit von Denken und Ausdehnung nicht vorstellen kann, ebensowenig percipirt er die andern

64) Trendelenburg, Hist. Beiträge III, Ueber die gefundenen Ergänznngen u. s. w., S. 391, zweifelt, ob er die Erkenntuisz Gottes in der Ethik in die zweite oder dritte Erkenntniszart setzen soll. Wenn Spinoza hier sagt: „Ea tamen, quae hncusquo tali cognitione potui colligere, perpanca fnerunt," so läszt er die Möglichkeit offen, noch mehr in der dritten Art zu erkennen, also znhöchst mit einem Blicke (und nicht erst auf Grund von Schlüssen) ans dem Wesen der Snbstanz das eigene Wesen als Glied des unendlichen Causalnexus und Modns der absoluten Substanz anzuschauen und sich unmittelbar als in Gott seiend vorzustellen.

Attribute, es können überhaupt in Bezug auf ihn die Attribute nie Perceptionen sein. Eine klare und deutliche Perception oder ein intuitives Wissen hat der menschliche Geist nur von sich, inwiefern er überhaupt Geist, d. h. Moment des Substantiellen oder des göttlichen, ewigen Wesens als solchen oder insoweit er selbst ewig ist.[65])

Wie dieses höchste intuitive Wissen, in welchem der menschliche Geist nicht erst auf Grund von Schlüssen aus dem Wesen der Substanz, sondern mit einer gewissen Unmittelbarkeit der Vorstellung sein Wesen als Glied im unendlichen Causalnexus und Moment des göttlichen Wesens erfaszt, wie ein solches Wissen überhaupt möglich ist, ob nur auf Grund einer Vorbereitung durch die zweite Art der Erkenntnisz oder eine günstige Naturanlage, hat Spinoza nicht auseinandergesetzt.

Gott ist das allen Dingen Gemeinsame, er ist in allen Dingen wie diese in ihm, die Idee Gottes wird daher eine adaequate sein und die notiones communes umfassen. Von dem, was das Wesen Gottes ausmacht, giebt es also im menschlichen Geiste wahre und vollständige Erkenntnisz, die theils rationales theils intuitives Wissen sein wird.[66]) Dasz es mit dem Wesen des Menschen als Modus der Substanz, d. h. als Modus aller Attribute, welche den Inhalt des Seienden als solchen ausmachen, im Widerspruche steht, wenn der menschliche Geist nur von dem Was zweier Attribute wissen soll, von den übrigen aber nur dasz sie zum Was Gottes gehören und existiren müssen, wird späterhin ausführlicher dargelegt werden. Es liegt hier offenbar der vergebliche Versuch vor, den

---

65) Vgl. II, Prop. 31: Tertium cognoscendi genus pendet a mente, tanquam a formali causa quatenus mens ipsa aeterna est. Vgl. Eth. II, Prop. 45: Unaquaeque cujuscunque corporis vel rei singularis actu existentis idea Dei aeternam et infinitam essentiam necessario involvit Schol. . . vis qua unaquaeque in existendo perseverat ex aeterna necessitate naturae Dei sequitur. Jede Wirkung ist nothwendig in der Ursache gesetzt, involvirt dieselbe. Die Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist eine Wirkung des göttlichen Denkens, sie involvirt nothwendig das göttliche Wesen oder genauer die unendliche Idee desselben, der sie als endliches Moment angehört.

66) Vgl. Eth. II, Prop. 46: Cognitio aeternae et infinitae essentiae Dei quam unaquaeque ideae involvit, est adaequata et perfecta.

Begriff Gottes, des absolut unendlichen Wesens mit unendlich vielen Prädicaten, mit der Thatsache in Einklang zu bringen, dasz nur Denkendes und Ausgedehntes wirklich vorgestellt wird.[67])

§ 6.

Die geometrische Methode als Form des Systemes im Zusammenhange mit dessen Inhalt, die Bedeutung der Definitionen und Axiome.

Die Aufgabe, welche sich Spinoza setzt, steht im Zusammenhange mit der Form, in welcher er dieselbe zu lösen sucht.[68]) Spinoza erstrebt Befriedigung in der höchsten Erkenntnisz, welche mit der höchsten Vollkommenheit und dem höchsten Gut des Menschen identisch ist. Nun hängt die Vollkommenheit einer Erkenntnisz oder einer Idee von derjenigen ihres Objectes ab, die Realität oder Vollkommenheit eines Gegenstandes ist proportional mit derjenigen seiner Idee.[69]) Das vollkommenste Wesen ist Gott, darum ist die Idee Gottes die höchste Idee. In ihr erfaszt man das Ewige und Unendliche, aus dem sich alles Andere nothwendig ergiebt. So gelangt man zur Erkenntnisz der Identität von Gott und Natur, des Unendlichen und Endlichen in der Einen Substanz und wird sich des eigenen Wesens als

---

[67]) Der Satz im zweiten Schol. Prop. 40, Eth. II.: Hoc tertium cognoscendi genus procedit ab adaequata idea essentiae formalis quorundam Dei attributorum ad adaequatam essentiam rerum" ist an sich nicht ganz klar. Die Auffassung, als ob der Intellect in derselben zur vollständigen Erkenntnisz aller Attribute Gottes gelangt, ist deshalb nicht möglich, weil der menschliche Geist niemals etwas Anderes als Denken und Ausdehnung, woraus sein Wesen besteht, percipiren kann. Eher möglich wäre die Erklärung, dasz der Intellect in der dritten Erkenntniszart nicht erst das wirkliche Wesen des Einzeldinges als Modus u. s. w. aus der Erkenntnisz einiger Attribute Gottes zu erschlieszen braucht, sondern sofort uno intuitu erfaszt. Vgl. Eth. V, 36. Auch Trendelenburg (Hist. Beitr. III, S. 391 und 389) findet diese Stelle durchaus dunkel.

[68]) Eine entgegengesetzte Auffassung vertritt u. A. Ritter, Gesch. der Philos. VII, S. 202. „Die Mode der Zeit hat seinen philosophischen Gedanken eine unpassende Form aufgeprägt." Vgl. dagegen die Ausführungen Kuno Fischers, Gesch. d. Philos. II, 1.

[69]) Ideae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt, z. B. ist die Idee eines Tempels vollkommener als diejenige einer Kapelle. Vgl. Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 518.

eines Gliedes und nothwendigen Momentes in der ewigen Ordnung der Dinge bewuszt. Dieses Bewusztsein der Vereinigung des eigenen endlichen Wesens mit der ewigen Natur, ist das erstrebte Ziel. (Vgl. Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 518.)

Es handelt sich also zunächst nicht um die Erkenntnisz der endlichen und veränderlichen Dinge, sondern um die der unendlichen und ewigen, deren Nothwendigkeit und Gesetzmäszigkeit nichts Anderes als die göttliche Natur selbst ist.[70]) Die Reihe der besondern und veränderlichen Dinge kann von dem endlichen Intellect nicht adaequat erfaszt werden, theils wegen der jede Zahl übersteigenden Menge dieser Dinge, theils wegen der unzähligen in einem und demselben Dinge zusammentreffenden Umstände, deren jeder Ursache für das Dasein oder Nichtsein desselben ist. Nur ein unendlicher Intellect vermag ein endliches Ding vollständig zu begreifen, weil nur ein solcher die Reihe der dasselbe bestimmenden Ursachen übersieht. Ein Ding erkennen heiszt dessen Ursache erkennen, und die beste Erkenntnisz ist die, welche ein Ding aus ihm selbst oder aus der nächsten Ursache begreift. (Tract. de emend. int. S. 498.) Wie die Wirkung von der Ursache bedingt ist, so hängt die Erkenntnisz der Wirkung von derjenigen der Ursache ab. Grund und Folge verhält sich wie Ursache und Wirkung, das logische ist mit dem metaphysischen Verhältnisz vollkommen identisch. (Vgl. Eth. I. Ax. 4—6.) Die beste Methode und das beste Wissen ist das, welches von der Ursache zur Wirkung fortschreitet.[71])

---

[70]) Vgl. Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 516, Eth. II, Prop. 44 Cor. 2: Die ewigen und unveränderlichen Dinge sind nichts Anderes als die Attribute und unendlichen Modi, also Momente der Einen Substanz. Wenn Spinoza auch die einzelnen Attribute Substanzen nennt, so beweist er doch ausdrücklich, dasz alle Substanzen im Grunde nur Seiten einer und derselben Substanz sind. Es geht keineswegs daraus die unendliche Vielheit der Substanzen im Sinne der individualistischen Auffassung von Karl Thomas hervor, dasz Spinoza sagt: „Es giebt nur Substanzen und deren Affectionen." K. Thomas betont gerade diese Stellen als Begründung seiner Auffassung. Vgl. Spinozas Individualismus und Pantheismus S. 21.

[71]) Vgl. Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 513: veram scientiam procedere a causa ad effectum. Eth. I. Ax. 8: Effectus cognitionis a cognitione causae dependet et eandem involvit. Vgl Def. 1 per causam sui intelligo

Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, d. h. hat die Ursache seines Daseins entweder in sich oder in einem Andern. Was keine Ursache der Existenz hat, das existirt nicht. Dieses sind unmittelbare Forderungen der reinen Vernunft, eine Nicht-Setzung dieser Sätze würde deren Negation involviren. Ein Ding, dessen Dasein nicht das eigene Wesen involvirt, musz von einem andern Dinge verursacht sein und in demselben begriffen werden. Der Begriff der Wirkung involvirt denjenigen der Ursache. Also Begriffe, die sich in keiner Weise involviren, von denen jeder ohne den andern begriffen wird, beziehen sich auf Objecte, die in keinem Causalnexus stehen, d. h. nichts Gemeinsames mit einander haben. Die Welt ist ein groszes System von Ursachen und Wirkungen, der Geist, welcher sie in adaequater Weise ausdrückt, eine gleiche Verknüpfung von Gründen und Folgen. Da der unendliche Intellect die Totalität des Seienden umfaszt, da Sein und Gedacht-Sein dasselbe bedeutet, so ist die Welt als Inhalt des Denkens oder als Begriff nichts Anderes, als ein System von Gründen und Folgen. Die Verknüpfung der Ideen ist identisch mit derjenigen der Ursachen. (Eth. I, Ax. 1—6, I. Prop. 8, Schol. 2. II. Prop. 7 Schol. Tract. de emend. int. S. 515 fg. Ep. 39 und 64.) Es ist also die vollständige Erkenntnisz der Welt, als Totalität der endlichen Dinge und jede Erkenntnisz überhaupt nothwendig bedingt von derjenigen der letzten Ursache aller Dinge. Das innerste Wesen (intima essentia) der endlichen Dinge ist aus dem ewigen Dinge und den unveränderlichen Naturgesetzen zu begreifen, in denen sie „wie in ihren wahren Codices verzeichnet sind". Wir müssen so lange an Allem zweifeln, bis wir eine klare und deutliche Erkenntnisz der allgemeinen Gesetze, zuhöchst des Begriffes haben, aus dem alle andern Ideen in gleicher Weise folgen, wie aus dem Objecte desselben alle Dinge in der Natur überhaupt. Dieses ist der Begriff der absoluten Substanz oder Gottes, dessen Begriff keinen andern erfordert, der Ursache und Träger alles Daseins und seines eigenen Wesens ist. Dieses Wesen bedeutet aber nichts Anderes als die absolute Unend-

---

id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.

lichkeit und Nothwendigkeit (Eth. V, Prop. 30, Tract. theol. pol. II, S. 45 fg.)

Der in sich verständliche Begriff des in sich seienden Wesens musz also zum Ausgangspunkt einer adaequaten Erkenntnisz der Dinge genommen werden. Die vielen Streitigkeiten und Irrthümer bei den Philosophen sind nur dadurch entstanden, dasz man die richtige Methode nicht eingehalten hat und nicht von den Ursachen zu den Wirkungen fortgeschritten ist. Statt dessen hielt man die göttliche Natur, die man vor allem Andern betrachten muszte, weil sie sowohl der Erkenntnisz als der Wirklichkeit nach allen Dingen vorangeht, für das letzte Erkenntniszobject, die Sinnendinge dagegen für das erste.[72]) Die Sinnendinge geben aber keine adaequate Erkenntnisz des Wirklichen, Gott ist der Inhalt der einzigen wahren Erkenntnisz des endlichen Geistes. Gottes Wesen ist das allen Dingen Gemeinsame, und auf dieses Gemeinsame oder die allgemeine Form des Seienden überhaupt beziehen sich die notiones communes. Alle Menschen haben als denkende Wesen eine apriorische Erkenntnisz des Substantiellen oder Gottes, nur verwirren diese die Meisten durch die Bilder ihrer Einbildungskraft, welche sie mit dem rein Intelligibelen voreilig verknüpfen. Man musz vor Allem sich hüten, die Sinnenbilder von den Auszendingen auf Gott zu übertragen, der als Substanz durchaus intelligibel ist, und darnach streben, das Denken des Substantiellen von diesen sinnlichen Affectionen unabhängig zu machen.[73]) Der apriorische Inhalt des Denkens ist ein Theil der ewigen und unendlichen Natur Gottes, jedoch nicht Theil im eigentlichen Sinne, denn Gottes unendliche Natur musz als durchaus untheilbar gedacht werden. Dieser reine Inhalt des Denkens, inwiefern es überhaupt Denken ist, enthält also objective und in adaequater Weise Gottes Wesen. Die Idee eines jeden Dinges hat als Idee überhaupt die allgemeine und noth-

---

[72]) Vgl. Eth. II. Prop. 10 Cor. Schol.: Nam naturam divinam quam ante omnia contemplari debebaut, quia tam cognitione quam natura prior est, ordine cognitionis ultimam et res, quae sensuum objecta vocantur, omnibus priores esse crediderunt.

[73]) Vgl. Eth. I. Prop. 47. Schol. IV, Prop. 36. V. Prop. 31. Prop. 34. Schol. Prop. 29.

wendige Form eines Dinges zum Object, ist deren objectives Wesen. Zur Erkenntnisz der allgemeinen und nothwendigen Form des Seienden als solchen, d. h. der Dinge, sofern sie ihrem ewigen Wesen nach oder, wie sich Spinoza häufiger ausdrückt, unter der Idee des Ewigen (sub specie[74]) aeternitatis) begriffen werden, wird eine Reflexion der Idee auf ihren reinen Inhalt erforderlich. Die ganze Methode ist daher nichts Anderes, als eine reflexive Erkenntnisz oder eine Entwickelung des Inhaltes der Idee als solcher.[75])

Eine Welt, die aus der reinen Vernunft begriffen wird, kann nur die Identität mit der absoluten Nothwendigkeit sein, denn die Vernunft begreift ihrer Natur nach die Dinge unter der Form der Nothwendigen. Alles, was ist, ist nothwendig durch seine Ursache da, und „aus einer gegebenen Ursache folgt nothwendig die Wirkung;“ wenn dagegen keine bestimmte Ursache gegeben ist, so kann unmöglich eine Wirkung folgen. (Eth. I, Ax. 3—5. Ep. 4. Tract. de Deo Appendix Ax. 5.) Gott, die letzte Ursache aller Dinge, existirt durch sich selbst als Identität von Ursache und Wirkung und absolute Nothwendigkeit. Aus der Einen göttlichen Natur folgen alle Dinge mit Nothwendigkeit, wie die Lehrsätze der Mathematik aus den obersten Grundsätzen. Wenn der Intellect in adaequater

---

74) Species bedeutet in diesem Zusammenhange Idee, Wesen, dasselbe wie das griechische ἰδέαν. Vgl. Cic. Acad. post. I. 8, 30. „Hanc illi ἰδέα appellabant, nos recte speciem possumus dicere,

75) Vgl. Ep. 42. Ex his igitur clare apparet, qualis esse debeat vera methodus et in qua potissimum cognitione, nempe in sola puri intellectus cognitione ejusquae natura et leges. Vgl. Eth. II. Prop. 29. Schol.; Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 502 fg.: Unde intelligitur methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae. Dann wird im Tract. de emend. int. S. 503 als das Resultat, welches mittelst der Methode erreicht werden soll, hingestellt: „claras et distinctas habere ideas, tales scilicet, quae ex pura mente et non ex fortuitis motibus corporis factae sint. S. 518. Ideae, quas claras et distinctas habemus, ita ex sola necessitate nostrae naturae sequi videntur, ut absolute a sola nostra potentia pendere videantur. Spinoza will also das Wesen der Dinge aus dem der Vernunft selbst erkennen, setzt aber die Identität des Seienden und Vernünftigen, ohne die Gültigkeit dieser Setzung nachzuweisen. Indessen ist dieser Nachweis die Anfgabe des reflectirenden Dogmatismus und erst auf dieser vom Kriticismus ausgehenden Stufe der Entwickelung des philosophischen Bewusztseins möglich.

Weise die Ordnung der Welt ausdrücken soll, so musz die Verknüpfung seiner Ideen mit dem Zusammenhange der Dinge identisch sein. Wie in der Natur Alles Wirkung der Einen absoluten Ursache ist, so müssen auch in unserm Geiste alle Ideen aus der Idee des absoluten Wesens folgen. Nur eine solche Verkettung der Ideen, welche ein System von Gründen und Folgen darstellt, das sich aus der Einen mit ihrem Grunde identischen Idee entwickelt, kann mit der ewigen Gesetzmäszigkeit der Natur congruent sein.[76])

Folgt aber in der Natur ein Ding aus dem andern, ein Vorgang aus dem andern, wie die Sätze in der Mathematik, so hat die Philosophie die Methode der Mathematik auf ihre Objecte anzuwenden. Die mathematische Nothwendigkeit ist nur erkennbar in der mathematischen Methode; wenn die Naturordnung mit der mathematischen Nothwendigkeit identisch ist, so kann sie nur mittelst der mathematischen Methode begriffen werden. Es lag um so näher, diese Methode als die der Philosophie anzunehmen, als die naturalistische Richtung der Zeit Vorliebe für mathematische Studien zeigte, und bereits von Cartesius der Versuch gemacht war, Philosophie in der Methode der Mathematik darzulegen. Die Erkenntnisz wird von allgemeinen Axiomen ausgehen und von dem wirklich Allgemeinen und Einfachen zum Besondern und Zusammengesetzten mittelst Synthese und Deduction fortschreiten.

Diese Form des Systems steht also mit der Aufgabe des Spinozismus und mit dem Inhalte in engstem Zusammenhange. Das Ziel ist die Erkenntnisz des Nothwendigen oder das absolut sichere Wissen. Nothwendig ist das, was aus einer Ursache folgt; etwas als nothwendig erkennen bedeutet es aus seiner Ursache ableiten. Folglich kann die Form eines Systems durchaus sicherer und nothwendiger Erkenntnisse nur die deductive Methode sein, welche aus allgemeinen Principien das Besondere ableitet. Damit wird eine Seite des Grundirrthums

---

[76]) Tract. do emend int. S. 513: Doindo omnes ideae ad nnam ut redigantur conabimur eas tali modi coucatenare et ordinare, ut mens nostra, quoad ejus fieri potest, reforat objective formalitatem naturae quoad totam ot quoad ejns partes. Vgl. S. 502 nnd 515: aliae ideae ex aliis deduceutur, quae iterum habebunt commercium cum aliis et sic instrumenta ad procedendum ulterins crescunt.



des Spinozismus berührt, sofern nämlich Spinoza glaubt, aus dem bloszen Inhalte des Begriffes des Allgemeinen das Besondere abzuleiten. Er übersicht, dasz man zwar vom Besondern zum Allgemeinen fortschreiten, aber niemals aus dem blosz Allgemeinen das Besondere ableiten kann, weil in dem Begriffe des Allgemeinen das fehlt, was das Besondere als solches ausmacht oder die das Allgemeine besondernde Bestimmtheit. Wie die Mathematik nur dadurch weiter kommt, dasz sie immer aufs Neue die Anschauung zu Hülfe nimmt, soll bei der Besprechung der Axiome und Definitionen dargelegt werden.

Allerdings stört diese Methode den Zusammenhang der Gedankenentwickelung, und Spinoza sieht sich selbst genöthigt, in Excursen von ihr abzusehen, um die Gedanken zusammenhängender zu entwickeln, sie leidet ferner an Weitschweifigkeit, allein diese Mängel konnten Spinoza nicht bestimmen, diese Form aufzugeben, wenn sie wirklich dem Inhalte des Systems conform war. „Die Darstellungsweise läszt auszerdem die Vorzüge und Schwächen der Philosophie mit aller Ungeschminktheit und offen zu Tage treten, was ihrem Urheber als die erste Bedingung der Weisheit gilt.“ — „Der Schmuck dieser Darstellung ist das Schmucklose.[77])

Die mathematische Nothwendigkeit des Inhaltes entspricht vollkommen der Form desselben, die Starrheit der spinozistischen Weltanschauung der Art und Weise, in welcher sie entwickelt wird. Die speculative Methode konnte Spinoza noch nicht als die über die mathematische hinausgehende und der Philosophie allein genügende erkennen, weil dieselbe eine Reflexion des erkennenden Subjects auf sich selbst voraussetzt, eine Reflexion, welche das Wesen des Vernünftigen aus dem vernünftigen Subject und nicht aus der dogmatisch mit dem an sich Seienden identificirten Objectivität erkennen will. Die speculative Methode hat den Zusammenhang ihrer Erkenntnisse mit dem Wesen der Vernunft und die Realität des Inhalts derselben an dem mit dem Object identischen Subject, d. h. dem

---

77) Vgl. Trendelenburg: Hist. Beitr. II. Ueber Spinozas Grundgedanken etc. S. 47, Scharrschmidt, Descartes und Spinoza S. 90. Ueber den geometrischen Zusammenhang der Dinge und Erkenntnisse vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Phil. S. 321 fg.

vernünftigen Ich-Bewusztsein nachzuweisen. Die mathematische begnügt sich, wie es auch bei Spinoza der Fall ist, gewisse Sätze als thatsächlich mit dem Wesen der reinen Vernunft zusammenhängende und darum nothwendig gültige binzustellen, sie verzichtet auf eine Ableitung derselben aus den Grundsätzen der Vernunft selbst.

Wenn also Alles in der Natur so folgt, wie etwa, um das Beispiel Spinozas anzuführen, aus dem Wesen des Dreiecks,[78]) dass die Summe der Winkel gleich zwei Rechten ist, so wird nichts, sondern Alles ist da. Das geometrische Folgen ist kein reales Werden; die Verwechselung beider ist eine andere Seite des Grundirrthums im Spinozismus. Das geometrische Folgen involvirt Zeitlichkeit nicht in Bezug auf das gegebene Object, sondern nur in Bezug auf das erkennende Subject, welches nicht mit einem Male Alles das erkennt, was das in der Anschauug gegebene Object der Definition mit seinem Wesen setzt. Spinoza will nicht nur das Ewige und Unendliche, d. h. also das, was, sofern es nicht wird, unzeitlich ist[79]) in der Weise der Mathematik begreifen und entwickeln, sondern auch das Endliche und Veränderliche in gleicher Weise aus der ewigen Naturordnung ableiten. Dasz dieser Versuch nothwendig miszlingen muszte, ist ohne Weiteres klar. Eine der Wirklichkeit adaequate geometrische Betrachtungsweise würde nicht nur die allgemeine Gesetzmäszigkeit der Natur überhaupt, sondern auch jedes endliche Ding als ewiges Dasein setzen, ein Werden wäre unmöglich. Folgt irgend ein Modus aus der Substanz so, wie aus dem Wesen des Dreiecks als einer ebenen, von drei geraden Linien begrenzten Figur sich ergiebt, dasz die Summe der Winkel = 2 R, so ist dieser Modus ebenso unveränderlich wie die Substanz und keinem Wechsel unterworfen. Die geometrische Figur thut nichts dabei, wenn etwas als Folge aus gewissen, als constitutiv ange-

---

[78]) I Prop. XVII Schol: Satis clare ostendisse puto a summa potentia Dei sive infinita natura infinita infinitis modis hoc est omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno et in aeternum sequitur ejus tres angulos aequari duobus rectis.

[79]) Vgl. Eth. I Prop. 33 Schol.: In aeterno non datur quando nec ante nec post.

nommenen Merkmalen hingestellt wird, nur das erkennende Subject handelt, indem es anschaut und von einem auf Grund der Anschauung gewonnenen Satze urtheilt, dasz er ein anderes Urtheil involvirt, welches sich zu ihm als Folge verhält. Und in der That verhält sich die Substanz gerade so zu den Modis, ihren Folgerungen. Spinoza setzt die Modi zwar als Wirkungen der Substanz, aber man sieht nicht, was die Substanz dazu thut, wie sich nun das Folgen vollzieht.

Diese schwerwiegende Verwechselung des geometrischen Folgens mit dem metaphysichen Verhältnisse von Ursache und Wirkung ist schon in der Definition des Wesens eines Dinges enthalten. Vgl. R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen u. s. w. S. 60 fg.

Unter Wesen versteht Spinoza das, wodurch, wenn es gegeben ist, das Ding nothwendig gesetzt, wenn es fortgenommen, das Ding nothwendig aufgehoben wird oder: das, ohne welches das Ding weder ist, noch vorgestellt wird. Da nun kein Merkmal eines Dinges ohne das Ding und das Ding nicht ohne jedes Merkmal gedacht werden kann, da der Begriff des Dinges den des Merkmals und der des Merkmals den des Dinges involvirt, so stehen auf dem Boden der spinozistischen Anschauung Ding und Merkmal im Verhältnisse von Grund und Folge oder in Wechselwirkung. Die Merkmale des Dreieckigen z. B. können als reale Folge aufgefaszt werden, weil der Unterschied der Beziehung zwischen Grund und Folge einerseits, andrerseits zwischen Prädikat und Subject nicht mit der nöthigen Schärfe erfaszt, sondern verwischt ist. Darauf beruht die Möglichkeit, die unendlichen Modi der Substanz zugleich als Folgen und Prädikate der Substanz hinzustellen.

Wie nun in der Mathematik gewisse Definitionen und Axiome an der Spitze stehen, so auch nach ihrem Vorbilde im Systeme Spinozas. Die Definitionen an der Spitze der Ethik erscheinen zunächst als blosze Nominaldefinitionen, deren Gültigkeit daher keines Beweises bedarf. Der grosze Unterschied der Definitionen Spinozas und der geometrischen besteht aber darin, dasz diese sich auf Objecte beziehen, die in der Anschauung als die reine Form der Sinnlichkeit gegeben sind, während der Inhalt jener nicht in der Anschauung nachgewiesen wird und zunächst als blosz begrifflich gedachter erscheint. Obwohl Spinoza unmöglich in anderer Weise zu Begriffen wie: In sich Seiendes, Ursache

und Wirkung u. s. w. gelangt ist, als so, dasz er sie aus der Anschauung des eigenen Bewusztseins entnahm, so achtet er doch nicht darauf, dasz sie im bewuszten Subject wirklich gegeben sind. Ihre Realität versucht er nicht durch den Hinweis auf ihre angeschaute Thatsächlichkeit zu erweisen, sondern nimmt sie entweder ohne Weiteres an, weil sie der reine Gedanke au den Dingen setzt, oder sucht sie aus dem bloszen Begriffe darzuthun.

Die Axiome behandeln die Kategorien, Causalität und Dependenz, Substanzialität und Inhaerenz einfach als wirkliche Formen der Dinge, weil die Vernunft fordert, dasz jedes vernünftige Wesen sie als solche setzt. Wie diese vom Subject gesetzten Formen den Dingen an sich zukommen, d. h. von den Dingen an sich selbst gesetzt werden, mit andern Worten, wie die logischen Kategorien zugleich metaphysische sein können, diese Frage ist für Spinoza vom dogmatischen Standpunkt aus gar nicht vorhanden. Es wird aus dem bisher Gesagten ohne Weiteres klar sein, dasz diese ungenügende Einsicht über die Grundlagen des Systems der Geometrie und die Verwechselung der spinozistischen mit den geometrischen Axiomen und Definitionen wesentlich durch den Dogmatismus bedingt ist.[80])

Im Laufe der Gedankenentwickelung des Systems erweist sich der Inhalt der einzelnen Definitionen als Moment der Substanz. Die Definitionen beziehen sich auf Seiten des Einen Grundbegriffes, welcher die Basis des Systems bildet.[81]) Zunächst werden sie indessen noch gar nicht als solche hingestellt, und wenn Spinoza z. B. in der dritten Definition sagt: „Unter causa sui verstehe ich das, dessen Wesen Existenz involvirt oder das, dessen Natur gar nichts anders als existirend gedacht werden kann," so ist damit noch nicht die Realität dieses Begriffes behauptet und darum die Definition als blosz nominale keineswegs anzufechten. Im Tract. de emend. int.

---

[80]) Trendelenburg sagt, Spinozas Definitionen müszten, um dieselbe Bedeutung wie diejenigen des Euclides zu haben, construirbar sein. Vgl. Hist. Beiträge II, Spinozas Grundgedanken u. s. w, S. 48, Logische Untersuchungen II, S. 110 fg.

[81]) Vgl. J. Rupp: „De Spinozae philosophia practica," Königsberg 1832 pag. 13. „Definitiones totius metaphisicae summam aliqua ex parte comprehendunt.

spricht Spinoza von Ideen (Begriffen), die sich auf gar nichts Reales auszerhalb des Intellects beziehen, sondern auf blosze Producte desselben; dahin gehört die Idee eines schönen Gebäudes, das nie existirt hat und niemals auszerhalb der Einbildungskraft des Baumeisters existiren wird. Zunächst wird über die Realität der Begriffe, worauf sich die Definitionen beziehen, noch nichts behauptet. Die Realität des Inhaltes von Definitionen braucht, sofern man sie als Nominaldefinitionen hinstellt, zunächst durchaus nicht erwiesen zu werden, der Nachweis der Realität ist eben die Aufgabe der folgenden systematischen Entwickelung.[82])

In der frühern Phase des Spinozismus wird der Beweis der Realität des Grundbegriffes ganz in der alten Weise des Ontologismus geführt. Wenn Avenarius meint, der Spinozismus beruhe nicht auf dem ontologischen Paralogismus, so ist dieses in Bezug auf die frühere Stufe der Entwickelung schon als unrichtig dargelegt worden. Auch hinsichtlich der Ethik ist diese Behauptung nur theilweise richtig. Es wird hier allerdings das Dasein des in sich Seienden oder Substantiellen, des im Andern Seienden oder Modalen nicht aus dem rein begrifflichen Denken erwiesen, sondern einfach als eine Thatsache angenommen, die gar keines weitern Beweises bedarf, aber ontologisch soll das ewige und nothwendige Dasein festgestellt werden. Spinoza will darthun, dasz die Existenz zum Wesen der Substanz gehört und darum, wie dieses, ewig ist, d. h. dasz die Substanz nie anders als wirklich oder nie blosz der Möglichkeit nach sein kann. Das erste Axiom sagt einfach vom Seienden aus, dasz Alles, was ist, in sich oder im Andern ist, d. h. nimmt ohne Weiteres das Dasein vom Substantiellem und Modalem an. Dasz zum Substantiellen die Existenz gehört, sucht dann der siebente Lehrsatz zu beweisen. Vgl. I Prop. 7: Zur Natur der Substanz gehört die Existenz. Beweis: „Die Substanz kann von nichts Anderem hervorgebracht werden (p. Prop. 6), sie wird daher causa sui sein, d. h. ihre Essenz die Existenz involviren.“ Damit dieses verständlich wird, ist es nöthig zu bemerken, dasz es nach den Vorstellungen Spinozas Dinge giebt, deren Wesen nicht

---

[82]) Vgl. dagegen Ueberweg: Gesch. d. Philos. III, S. 77.

die Existenz involvirt, deren Essenz gemäsz der scholastischen Trennung des Wesens vom Dasein, nur zeitlich wirklich, in Ewigkeit blosz möglich ist (vgl. Eth. I, Prop. 24, II Ax. 1. Prop. 10). Es trifft dieses bei allen endlichen Modis zu, die nur in einem bestimmten Momente und nur unter bestimmten Bedingungen wirklich sind. Der Begriff eines Dinges kann also real sein, ohne dasz die Essenz seines Objectes die Existenz involvirt. Dasz die Natur des Substanzbegriffes die Realität involvirt oder dasz die Substanz nicht blosz zeitlich, sondern ewig und nothwendig existirt, soll der siebente Lehrsatz beweisen. Dieser Beweis beruht aber auf der Grundanschauung des ontologischen Beweises, indem er auf der Setzung des Daseins als eines mit den andern Merkmalen coordinirten Merkmales beruht und die Verknüpfung dieses Merkmales mit den andern aus dem bloszen Begriffe darthun will. Wenn man vollends annehmen würde, dasz die in den Axiomen enthaltenen Begriffe zunächst als blosz mögliche gesetzt sind (was indessen seine Schwierigkeiten hat, da Begriffe, wie Grund und Folge, Ursache und Wirkung, ohne Weiteres auf die Realität bezogen werden), deren Wirklichkeit der siebente Lehrsatz erweisen soll, so hätte man den reinen Ontologismus.

Man hat gesagt,[83]) in den Axiomen und Definitionen sei nur der Grundbegriff auseinandergelegt und zerstreut, im System würden dann diese zerstreuten Momente wieder zusammengefügt, so dasz man nicht recht sehe, was die neue Zusammenfügung solle, da die Auseinanderlegung schon eine Synthese voraussetze. Die mathematische Methode zerstreue nicht ihre Begriffe, sondern behandele sie so, dasz sie aus unmittelbar klaren Momenten andere entwickele und diese den unmittelbar klaren, die Erkenntnisz des Begriffes vervollständigend hinzufüge. Allerdings zerstreut die mathematische Methode nicht den Begriff, aber der synthetische Fortschritt wird nur so möglich, dasz in der ursprünglichen Vorstellung nicht der vollständig entwickelte oder erkannte Inhalt des Objectes gegeben war. Hätte man den vollständigen Begriff gleich fertig,

---

[83]) Vgl. Ritter, Gesch. d. neuern Philos., S. 204. Ulrici: Das Grundprincip der Philosophie, Theil I, Leipzig 1845, S. 56 fg.

so wäre die Mathematik als besondere Wissenschaft überflüssig. Auch Spinoza beginnt mit einer Vorstellnng (um den Ausdruck Anschauung, der zu einer unrichtigen Ansicht über die Bedeutung des Inhaltes der Definitionen führen könnte, zu vermeiden) seines Grundbegriffes, die allerdings eine Synthese ist und sein musz, allein in derselben sind nur gewisse, einfachste, durch sich selbst klare Momente enthalten, sie umfaszt nicht den vollständigen Inhalt des Begriffes. Darum vollzieht Spinoza gemäsz seiner Methode zunächst eine Analyse, um dann die dadurch klar gelegten einzelnen Momente in einer Reihe von immer zusammengesetzter werdenden Synthesen zum vollständigen Begriffe zusammenzufügen. Der Fehler Spinozas und der Unterschied vom Verfahren der Geometrie besteht darin, dasz er meint, einfach mittelst klarer Einsicht in das, was der Begriff als blosz Gedachtes enthält, weiter zu kommen und eine vollständigere Entwickelung zu gewinneu, während die Geometrie nur in Folge erweiterter Anschauung ihrer in der Anschauung gegebenen Objecte fortschreitet.

Der Begriff der Substanz oder die Idee des allen Dingen Gemeinsamen, d. h. die reine Idee als solche, ist zwar in Bezug auf ihre Determinationen oder die einzelnen, besondern Gedanken die einfachste Idee, allein diese hat trotzdem einen Inhalt, der für einen endlichen Intellect nicht so ohne Weiteres klar liegt. Jede klare und deutliche Idee ist entweder höchst einfach oder aus einfachsten Ideen zusammengesetzt. Der Inhalt des Substanzbegriffes enthält aber eine Reihe von Momenten, die verschiedene Seiten der Betrachtung darbieten. Ist also der Begriff nicht ohne Weiteres vollständig deutlich, so musz man sich seinen Inhalt dadurch zum klaren Bewusztseiu bringen, dasz man mit einfachsten, durch sich selbst klaren Momenten beginnt und von einfachsten durch Forderungen der reinen Vernunft gesicherten Synthesen ausgehend, zu immer zusammengesetztern mittelst der deductiven Methode in der Entwickelung des Begriffes fortschreitet.[84])

---

[84]) Vgl. Tract. de emend. int., S. 509: Ideae rerum quae clare et distincte concipiuntur sunt vel simplicissimae vel compositae ex ideis simplicissimis id est a simplicissimis ideis deductae.

Die Entwickelung eines blosz gedachten Inhaltes kann natürlich nicht mehr ergeben, als der Gedanke bereits hineingelegt hat, es wird sich nur um deutlichere Vorstellung des in und mit der Idee Gesetzten handeln. Das fruchtbare Resultat, das die Mathematik erreicht, ist unmöglich, obwohl Spinoza, um fortschreiten zu können, jeden Abschnitt seines Sysemst mit neuen Axiomen und Definitionen beginnen musz.

Theil II.

Die Substanz und ihre Attribute oder die Natur als Ursache (natura naturans).

§. 7.

Identität von Natur, Substanz, Gott; die Lösung des pantheistischen Problems in den beiden ersten Phasen des Spinozismus und im Unterschiede von der dritten.

Die Form der Lösung des Problems steht mit dem Inhalte desselben im engsten Zusammenhang. Wenn erkennen nichts Anderes bedeutet, als in der Ursache erkennen, und die beste Erkenntnisz diejenige ist, welche etwas rein aus ihm selbst oder die nächste Ursache begreift, so musz an der Spitze des Systems — sofern man nicht eine unendliche Reihe annimmt, wodurch ein bestimmter Ausgangspunkt negirt wird, das stehen, was durch sich selbst begriffen wird, oder in metaphysischer Hinsicht das, was durch sich selbst Existenz hat, in seinem Wesen die Nothwendigkeit des Daseins enthält, d. h. die Identität von Ursache und Wirkung darstellt. Dieses Wesen, das Ursache seiner selbst und aller Dinge ist, aus dessen Begriff Alles so folgt, wie aus der Definition des Dreiecks, dasz die Summe der Winkel gleich zwei rechten Winkeln ist, nennt Spinoza die Substanz. „Unter Substanz verstehe ich das, was in sich ist und durch sich begriffen wird, d. h. dasjenige, zu dessen Begriffsbildung der Begriff eines andern Dinges nicht erforderlich ist.[1])

---

[1]) Eth. I Def. III: Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat.

Die Aufgabe des Systems besteht einerseits in dem Nachweise der Identität dieses Grundbegriffes mit Gott und Natur und zwar auch mit der Natur als Totalität des Endlichen oder der Welt, andrerseits in der Vermittelung von Denken und Sein in der Einen Substanz.

Die Einheit von Gott und Welt in dem Einen Sein ist das Problem des Pantheismus, der Nachweis derselben, dessen Lösung. Der Spinozismus erstrebt diese Einheit des Seienden, „auszer dem es nichts giebt,“ „dessen Negation das Nichts ist,“ er ist daher Pantheismus.[2])

Die Lösung dieses Problems kann entweder von der Natur oder von Gott oder endlich einem Mittelbegriff ausgehen, in welchem die Identität von Gott und Natur gesetzt und erkennbar ist.[3]) Je nach dem Ausgangspunkte wird der Pantheismus eine modificirte Form oder einen veränderten Charakter annehmen. Spinoza hat die Lösung von allen drei Gesichtspunkten aus versucht. Avenarius unterscheidet darnach eine naturalistische, eine theistische und eine substantialistische Lösung, wobei jedoch die Ausdrücke nur relative sind, sofern jede Phase zugleich theistisch u. s. w. ist. In der ersten Phase seiner Entwickelung geht Spinoza vom Begriffe der Natur aus. Diesen ersten Versuch der Lösung stellen die beiden Dialoge dar, welche nach dem ersten Abschnitte des Tractats eingeschoben sind. Der Begriff der Natur tritt ohne weitere Definition und unmittelbar als realer auf, ebenso die beiden anderen Grundbegriffe Gott und Substanz. Spinoza hat diese Begriffe (und eine Reihe von Sätzen) ohne Weiteres der scholastischen Philosophie entnommen. Avenarius führt als derartige Sätze an: Das Sein ist eine Eigenschaft neben andern Eigenschaften; das Sein ist eine Vollkommenheit, je vollkommener ein Ding ist, desto mehr Realität hat es; Nichtsein ist Unvollkommenheit; das Nichts hat kein Prädicat; aus Nichts wird Nichts; was keine Ursache auszer sich hat, ist Ursache seiner selbst; die Essenzen der Dinge sind ewig.

[2]) Vgl. dagegen J. A. Voigtländer, „Spinoza nicht Pantheist, sondern Theist in Theol. Stud. u. Kritik.“ 1841 Heft 3.

[3]) Vgl. R. Avenarius: „Ueber die beiden ersten Phasen u. s. w.“ §. 3 S. 9 fg. Die Unterscheidung der drei Phasen der Entwickelung, wie sie A. durchgeführt hat, ist im Allgemeinen acceptirt worden.



Der Gedankengang der ersten Lösung ist in Kürze folgender: Die Natur ist die Totalität des Seienden, auszer der es nichts giebt, sie ist daher durch nicht Reales zu begrenzen, also als unendlich, höchst vollkommen und allmächtig zu denken. Die Natur drückt eine ewige Einheit aus, denn klar und deutlich erkennt die Vernunft, dasz das, was als eine Vielheit verschiedener Substanzen erscheint und was eine verworrene Einsicht oder die Begierde verschiedene Substanzen nennt, vielmehr Modi oder unendliche Eigenschaften der Einen Substanz sind, weil alle diese Substanzen ihrer Existenz nach nicht durch sich, sondern klar und deutlich nur in der Einen Substanz begriffen werden, die in sich Träger und Ursache alles Seienden ist. Diese Ursache und Einheit aller Dinge kann keine transcendente sein, weil es auszer der Natur nichts Reales giebt. Nicht-Natur und Nichts bedeuten Eines und Dasselbe. Nun ist Gott Ursache und Schöpfer aller Dinge, also mit der Substanz und weiterhin mit der Natur identisch, Gott stellt die allen Geschöpfen immanente Ursache dar. Ursache und Wirkung sind somit dieselbe Natur, welche nur von zwei verschiedenen Seiten betrachtet wird. Die Lösung des Problems erfolgt also in der Gleichung Natur - Substanz-Gott.

Auf die Entwickelung dieser Lösung im ersten Dialoge folgt im zweiten eine Betrachtung Gottes als der immanenten Ursache und ein Versuch der Aufhebung des Widerspruches, welcher sich aus der Immanenz des Absoluten in Bezug auf das Dasein des Endlichen und Beschränkten zu ergeben scheint.

Das Ziel der Aufgabe ist erreicht, allein die Art und Weise, wie dieses geschieht, nennt Avenarius nicht mit Unrecht wenig klar und bestimmt (vgl. Avenarius §. 6, S. 17). Im Grunde ist mit der einfachen Definition der Natur als der Totalität des Seienden bereits die naturalistische All-Einheit erreicht, ohne dasz damit der Kern des Problems, die Vermittelung der Totalität des Endlichen oder der Welt mit dem Göttlichen oder Unendlichen getroffen wird. Die Entwickelung dieser naturalistischen Einheit zur pantheistischen zeigt dann eine Reihe von Lücken. Die Einheit der Substanz in der Natur wird nur durch eine unmittelbar eingeführte Berufung auf klare und deutliche Erkenntnisz der reinen Vernunft erreicht.

Die Setzung der Identität von Substanz und Natur ergiebt sich noch nicht, wie späterhin, aus der Erkenntnisz, dasz ein absolut in sich Seiendes und Unabhängiges keine Schranken hat, weil es weder sich selbst beschränkt noch beschränkt wird, also absolut unendliche Realität in sich vereinigt.

In dieser ersten Phase ist Spinoza von Giordano Bruno beeinfluszt.[4]) Der philosophische Fortschritt besteht darin, dasz ein gewisses Schwanken Brunos zwischen Immanenz und Transcendenz, Dualismus und Pantheismus überwunden wird, ganz abgesehen von der wissenschaftlichen Form des Philosophirens. Bei Spinoza tritt der Gedanke des Pantheismus deutlicher und entschiedener hervor. Die Idee der Einheit der Natur macht sich in dieser Phase mit grösserer Energie geltend, als in den folgenden Entwickelungsstufen. Ein Hauptunterschied besteht darin, dasz späterhin ein Causalverhältniss zwischen den Attributen durchaus ausgeschlossen ist, während jetzt ein solcher besteht. In der folgenden Phase sind die Attribute in sich seiende und von einander als Attribute völlig unabhängige Momente des Was der Substanz; jetzt betrachtet sie Spinoza als unendliche Modi der Einen göttlichen Natur, die zu derselben als ihrem Allgemeinen in demselben Verhältnisse stehen, wie Fühlen, Wollen u. s. w. zum Denken überhaupt.[5]) Wenn aber die Attribute sich in dieser Weise zur Substanz verhalten, so können sie nicht absolut verschieden sein, sondern müssen das, was ihrem Allgemeinen angehört, gemeinsam haben. In der That versucht Spinoza noch in der folgenden Phase das

---

4) Diese Beeinflussung hebt namentlich Avenarius hervor. Sigwart zweifelt, ob Spinoza Brunos Schriften selbst gelesen habe, hält es aber für möglich, dasz ihm Brunos Lehre durch Vermittelung Anderer bekannt gewesen. Schaarschmidt erkennt ebenfalls Beeinflussung durch Anschauungen Brunos. Ueber den nicht unbeträchtlichen Eindruck der religionsphilosophischen Lehren Chasdai Creskas auf Spinoza vgl. Joël „Ueber Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren." Breslau 1866. Ueber den Zusammenhang spinozistischer Lehren und denen anderer Philosophen und Religionsphilosophen. Vgl. Sigwart: Spinozas neuentdeckte Tractat etc. Anhang und Böhmer in der Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik N. F. Bd. 67. Halle 1846 S. 266 fg.

5) Avenarius hat die Modalität der Attribute in dieser Phase wohl bemerkt, aber hebt merkwürdiger Weise diesen wichtigen Unterschied als solchen gar nicht hervor.

Geistige aus dem Materiellen abzuleiten. Der Gedanke au die Möglichkeit einer Gemeinsamheit uud Wechselwirkung zwischen der denkenden und ausgedehnten Substanz zeigt, dasz Spinoza von der Vorstellung der Einheit der Natur vollständig erfüllt war und den Gegensatz zwischen dem Wesen des Geistigen und Materiellen noch nicht, wie in der Ethik, mit genügender Tiefe und Schärfe erfaszt hatte.

Mit diesem bereits fest ausgeprägten Pantheismus begann Spinoza ein eingehenderes Studium der cartesianischen Philosophie (Avenarius § 6 bis 8). Die Folge desselben war das Hervortreten eines andern Gesichtspunktes in der Betrachtung des Grundproblems. In der zweiten Erkenntniszstufe erscheint der Begriff Gottes als des vollkommensten Wesens als Ausgangspunkt der Lösung wie früher der Begriff der Natur als der Totalität des Seienden an der Spitze steht. Dieser Epoche gehört namentlich der „Tractat von Gott etc.“ an. Die Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes und die theologisch-politische bilden den Uebergang zur letzten Phase, der Darstellung des Systems in der Ethik. (Vgl. Avenarius §. 13 bis 14.)

Der Gedankengang im Tractat ist im Wesentlichen folgender: Dasz Gott ist, läszt sich apriori und aposteriori beweisen, doch musz der apriorische Beweis als der vorzüglichere gelten, weil in ihm Gott durch sein eigenes Wesen, im aposteriorischen durch eine äuszere Ursache erkannt wird. Der apriorische Beweis läszt sich in verschiedenen Formen führen. Alles, wovon wir klar und deutlich erkennen, dasz es zum Wesen einer Sache gehört, das können wir auch von derselben aussagen. Die Erkenntnisz aber, dasz die Existenz zum Wesen Gottes gehört, ist klar und deutlich. Wie das Wesen eines Berges ein Thal, so involvirt dasjenige Gottes die Existenz. Der Inhalt des Gottesbegriffes ist nur dann ein klarer und deutlicher Gedanke, wenn er als realer gedacht wird. In anderer Weise läszt sich die Existenz Gottes auch so darthun. Die Essenzen der Dinge sind ewig, zur Essenz Gottes gehört die Existenz, folglich ist Gottes Dasein ewig und nothwendig. Wenn ferner Gott als das Wesen definirt wird, das unendlich viele Eigenschaften hat, so musz ihm auch eine Eigenschaft zukommen, welche das Sein ausdrückt. Diese Beweisführung schlieszt sich durchaus an die cartesianische an. (Vgl. Sigwart

Spinozas neuentdeckter Tractat S. 8.) Ebenso ist der aposteriorische Beweis nicht wesentlich von dem cartesianischen verschieden, er stützt sich darauf, dasz wir eine Idee Gottes haben, die nicht blosze Einbildung, sondern Vernunftidee ist und daher eine Ursache haben musz, welche formaliter das enthält, was die Idee objective.

Nachdem es bewiesen, dasz Gott ist, fragt sich, was er ist. Man hat sich Gott als das vollkommenste Wesen zu denken, das unendlich viele Realitäten oder Wirkliches ausdrückende Attribute in sich vereinigt. Die Attribute beziehen sich auf das Was eines Dinges, die andern Prädicate auf das Wie oder auf Eigenthümlichkeiten (Propria), aus denen man aber noch nicht das Was erkennt. Jedes Attribut musz in sich und unendlich in seiner Art sein, es könnte sonst nicht ein Wesensmoment eines absolut in sich seienden Wesens ausmachen. Nun folgt aber aus der Natur Gottes nothwendig, dasz alle Substanzen, die von ihm gedacht werden oder in seinem Intellect sind, in der Natur oder in Wirklichkeit existiren. In Gottes unendlichem Intellect giebt es nicht blosze Gedankendinge, das von ihm Gedachte ist ideal als Gedachtes, real als wirklich Existirendes.

Wenn Gott etwas dächte, ohne es mit dem Gedanken zugleich als wirklich zu setzen, so würde dieses eine Beschränkung seiner Macht oder seines Willens oder seiner Güte involviren. Die Wirklichkeit eines jeden von Gott gedachten Attributes ergiebt sich endlich daraus, dasz Gott Substanz ist. Keine Substanz kann als in sich Seiendes von etwas Anderem hervorgebracht werden, jede mögliche Substanz ist daher nothwendig wirklich. Wäre nämlich eine Substanz nur im göttlichen Intellect oder nur deren Wesen (Essenz) real, so würde sie nicht der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach existiren, d. h. sie könnte noch von der Allmacht Gottes hervorgebracht werden. Eine solche Substanz müszte, um Wirklichkeit zu erlangen, entweder aus Nichts oder aus einer andern Substanz, nämlich der denkenden, entstehen; beide Fälle sind unmöglich. Daher sind alle in Gottes Denken gesetzten Attribute nicht blosz möglich oder gedacht, sondern wirklich oder in der Natur. Andrerseits sind alle Attribute, welche in der Natur sind, im göttlichen Intellect, denn es würde eine Beschränkung des absoluten Denkens involviren, wenn es etwas

in der Natur gähe, was es nicht zum Object hätte. Daher kommen alle Prädicate, welche absolut möglich sind und Gott zukommen, auch der Natur zu. Dinge, die in allen Prädicaten übereinstimmen, sind aber identisch, folglich bedeuten Gott und Natur Eines und Dasselbe. Diese unendlich vielen in Gott und in der Natur ideal und real seienden Substanzen sind in Wahrheit nicht eine Vielheit von Substanzen, sondern nur Attribute der Einen absoluten Substanz. Gott als das absolut unendliche und vollkommene Wesen musz alles Wirkliche umfassen, es giebt daher keine Substanz auszer Gott, die vielen Substanzen können nur Momente des Einen absoluten Wesens sein. Dasselbe Resultat ergiebt sich aus der Einheit, die wir überall in der Natur sehen (videmus) und aus der Betrachtung der thatsächlichen Vereinigung von Leib und Seele in unserem Wesen, das eine enge Verbindung von Denkendem aus Ausgedehntem darstellt. Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele läszt sich nur durch die Vereinigung des Denkenden und Ausgedehnten in der Einen Substanz erklären. Würden diese beiden Attribute in Wahrheit Substanzen sein, so wäre eine Beziehung zwischen beiden gar nicht denkbar, sie müszten absolut in sich sein, könnten nichts Gemeinsames mit einander haben und nicht zu einem Ganzen verbundene Theile bilden. Endlich folgt die Einheit des Substantiellen aus dessen Begriff. Eine Substanz kann niemals blosz der Möglichkeit nach existiren oder von einer andern hervorgebracht werden, ihre Existenz gehört zu ihrem Wesen und dieses Wesen musz klar und deutlich als nothwendig existirend begriffen werden. Trotzdem sehen wir, dasz der Begriff einer Substanz, von der wir unzweifelhaft Gewiszheit haben, dasz sie in der Natur ist, gar nicht die Nothwendigkeit der Existenz involvirt, so lange wir sie für sich, d. h. nicht als Attribut im Zusammenhange mit andern Attributen, sondern als selbstständige Substanz auffassen. Wir begreifen z. B. durchaus nicht die Nothwendigkeit der Existenz des Ausgedehnten, sofern wir es als besondere Substanz und für sich betrachten. „Wenn wir das substantielle Denken und das substantielle Ausgedehnte in unserm Verstande denken, so denken wir sie nur in ihrem Wesen, nicht in ihrem Dasein, sofern nothwendig zu ihrem Wesen gehört.“

Hieraus folgt, dasz eine Natur, von der wir wissen, dasz sie ihre Ursache in nichts Anderem hat, sondern durch

sich existirt, zu deren Wesen also das Dasein gehört, nicht als besondere Substanz — denn dann würde man ihre nothwendige Existenz nicht begreifen — sondern nur als Attribut der Einen Substanz zu denken ist. Die Eine Substanz und die Eine Natur sind also Eines und Dasselbe. Nun sind Natur und Gott identisch, also auch Gott und Substanz. „Der Satz: Gott ist Substanz, geht erst aus dem andern hervor. Die Natur ist Gott.“ (Sigwart.) Gott - Natur - Substanz. (Vgl. Tract. v. Gott. I Cap. 2, ed. v. Vloten S. 20 u. 21. Sigw. Uebers. S. 17 fg.)

Avenarius meint, Spinoza habe zwar wie in der ersten Phase das bezeichnete Resultat erreicht, allein der Schlusz von Gott auf die Substanz sei ihm durchaus miszglückt, Spinoza bewege sich ganz in der monotheistisch - dualistischen Vorstellungsweise, deren Ueberwindung er sich zur Aufgabe gesetzt habe; er betrachte Gott als den gütigen und willenbegabten Schöpfer der Substanz. Allerdings geht Spinoza von dem üblichen Begriffe Gottes aus, Gott ist ihm das absolut vollkommene Wesen, das unendlich viele Attribute hat und die nothwendige Ursache aller Dinge ist, aber dieser zunächst hervortretende Gegensatz zwischen Gott und seinen Geschöpfen wird gerade in Folgendem aufgehoben. Nachdem nämlich das Dasein Gottes bewiesen ist, folgt die Untersuchung dessen, „was Gott ist“ und es ergiebt sich, dasz Gott und Natur, die ideale und reale Substanz Eines und Dasselbe sind, ideal als Inhalt des göttlichen Denkens betrachtet, real als Dasein in der Natur. Auch bewegt sich der Beweis der Identität von Gott und Natur und Substanz, wenn man eine „immanente Kritik“ (Trendelenburg) zur Norm macht, durchaus nicht in Irrthümern und Widersprüchen, sondern ist die reine Consequenz der dogmatischen Grundanschauung und der mit ihr gesetzten irrthümlichen Vorstellungen. Gott ist der absolut vollkommene Schöpfer aller Dinge, er kann nichts denken, ohne dasz das Gedachte Realität hat, Gott ist daher Schöpfer aller überhaupt denkbaren Substanzen, denn sein absolutes Denken musz alle überhaupt möglichen Ideen haben. Alle diese idealen und realen Substanzen sind in Wahrheit dem Wesen der Substanz nach nur Attribute der Einen Substanz. Dieser Schöpfung oder der Einen Natur oder Substanz kommen dieselben Prädicate wie ihrem Schöpfer zu, Schöpfer und

Geschöpf sind daher Eines und Dasselbe, das einerseits als Ursache, andrerseits als Wirkung betrachtet wird. Diese kurze Recapitulation des Gedankenganges wird die Klarheit desselben und Consequenz aus den Praemissen darthun. Die Richtigkeit der Praemissen ist eine ganz andere Frage.

Es wird also nicht, wie Avenarius annimmt, Spinoza deshalb einen andern Ausgangspunkt gesucht haben, weil er die Lösung seiner Aufgabe auf der Basis des Gottesbegriffes nicht erreicht hatte oder nur unter Inconsequenzen zum bezweckten Resultat gekommen war. Der Grund, weshalb Spinoza in der Ethik vom Begriff der Substanz ausging und ihn an die Spitze stellte, wird vielmehr der sein, dasz Spinoza nach einem an Sicherheit den geometrischen Sätzen gleichem Wissen strebte und nun in der geometrischen Methode die einzig mögliche Form desselben erkannt zu haben glaubte. Diese Methode versuchte er schon in der kleinen als Anhang zum Tractat erscheinenden Ethik anzuwenden, und naturgemäsz findet sich schon hier der Begriff der Substanz als Ausgangspunkt. Wenn nämlich die Welt als ein System von Gründen und Folgen begriffen wird, wenn Erkennen nichts Anderes bedeutet, als aus der Ursache erkennen, so wird man von dem ausgehen müssen, was Ursache seiner selbst ist, aus dem sich alles Andere deduciren läszt. Daher bezieht sich die erste Definition in der Ethik auf das, was causa sui und das erste Axiom auf das, was in sich und das, was im Andern ist, d. h. auf das Substantielle und Modale, sich selbst Verursachende und Bewirkte.

In der dritten Phase[6]) ist der Grundbegriff von einer andern Seite aufgefaszt, es tritt nicht die absolute Vollkommenheit, sondern die Identität von Ursache und Wirkung in den Vordergrund. Es wird ferner in Folge einer vertieften Auffassung des Geistigen und Materiellen die Wechselwirkung beider und namentlich die Abhängigkeit jenes von diesem aufgehoben. Die Widersprüche, welche sich aus einer Theorie, die den Geist als blosze Wirkung des Körpers erklärte, ergaben, hat Spinoza

---

6) Avenarius setzt in diese Phase auszer der Ethik und einer Reihe von Briefen auch die kleine Ethik, die indessen wohl wie der Tract. de emend. int. der Uebergangsperiode angehört. Es macht die kleine Ethik den Eindruck, als ob der Gedanke der Darstellung in der modificirten Form noch nicht zur Reife gediehen ist. Vgl. Avenarius S. 60.



offenbar bemerkt, er kam von dieser Erklärung ab. Das Problem des Verhältnisses der beiden sich ausschlieszenden und dennoch ohne Zweifel in einem engen Zusammenhange stehenden Naturen versucht er nun so zu lösen, dasz er zwar jeden Causalnexus negirt, aber beide nur als verschiedene Seiten desselben Dinges betrachtet und einerseits ihre Identität in dem Einen Sein, andrerseits ihre Verschiedenheit als Seiten oder Functionen derselben Seienden mit gröszerer Energie hervorhebt. Es war dieses auf dem Boden des Dogmatismus, der die blosze Phänomenalität der empirisch als real gegebenen Ausdehnung nicht annehmen konnte, der einzig mögliche Ausweg, nachdem der Versuch, das Geistige aus dem Körperlichen hervorgehen zu lassen, durchaus miszglückt war. Ganz abgesehen von den Consequenzen, die sich aus der Abhängigkeit des Geistigen vom Körperlichen ergaben und mit den Thatsachen des Bewusztseins unvereinbar zeigten, war der Begriff eines in sich seienden, aber von einem Andern bewirkten Attributes ein unverhüllter Widerspruch, dessen Beseitigung auf dem Boden dieser Theorie unmöglich war.

Dieses sind die Hauptunterschiede der zweiten und der dritten Phase, in welcher das System zum consequenten Abschlusz gelangt. Die Form desselben ist die Ethik, und zwar nicht eine zufällige, sondern wesentlich durch die Aufgabe des Systems bedingte, welches das mit der Erkenntnisz der Wahrheit identische höchste Gut erstrebt. Vgl. Tract. de emend. int. ed. Gfr. S. 498. Ritter, Gesch. d. Phil. VII, S. 210 fg.

§ 8.

Die Substanz, ihre Einheit mit dem Seienden als solchen und Gott in der dritten Phase (Ethik).

1.

In sich und im Andern Seiendes, Substantielles und Modales Ding und Zustand.

Der Inhalt der reinen Vernunft ist eine Verknüpfung von Ideen, die in dem Verhältnisse von Grund und Folge stehen, ihr Object, das Seiende als solches, eine Verkettung von Ursachen und Wirkungen. Wie jede Wirkung aus ihrer Ursache, so ergiebt sich jede Erkenntnisz einer Wirkung aus derjenigen der Ursache oder die Idee der Wirkung involvirt diejenige der

Ursache, Grund und Folge stehen in denselben Verhältnissen, wie Ursache und Wirkung (Eth. I, Ax. 3 u. 4). „Die Verknüpfung der Ideen und diejenige der Ursachen ist eine und dieselbe.“ „Von jedem existirenden Ding musz es nothwendig eine Ursache geben, weshalb es existirt.“ „Die Ursache, weshalb ein Ding existirt, musz entweder in der Natur und der Definition des existirenden Dinges enthalten oder auszerhalb desselben gegeben sein.“ (Vgl. Eth. I, Prop. 8 Schol. 2.)

„Alles was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern. Jede Idee, die nicht durch sich begriffen wird, musz durch eine andere begriffen werden oder involvirt dieselbe.“ Was durch sich begriffen wird, d. h. das Substantielle, bedarf keines andern Begriffes zur Bildung seines Begriffes, es ist aus sich selbst zu begreifen. (Eth. I, Def. 1. 3, 5, Ax. 1—4.)

Damit erkennt Spinoza die Wahrheit, dasz alles wahrhaft Seiende und Substantielle in sich sein musz. Was nicht in sich, sondern nur in einem Andern ist, existirt nur als Zustand, Affection oder Modus des Andern, d. h. nicht es selbst, sondern nur das Andere hat Realität. Wirklichkeit hat nur das Ding und dessen Zustände oder Modificationen, die mit dem Dinge selbst, sofern es von einer andern Seite betrachtet wird, identisch sind. So verhält sich jeder einzelne Gedanke zu dem Denken überhaupt, das den Inhalt des Ich ausmacht. Jeder Gedanke ist etwas von dem Denken, das ihn denkt, gar nicht Verschiedenes, sondern es ist dieses Denken, sofern es sich zu einem bestimmten Gedanken besondert oder modificirt hat. Das Ich überhaupt verhält sich zu seinem einzelnen Gedanken wie Allgemeines zum Besondern, beide drücken zwei Seiten eines und desselben Dinges aus, das sich als Allgemeines im Besondern darstellt. Die Modi sind also nicht im Andern Seiendes, sondern Modificationen des in sich Seienden, das sich in ihnen besondert. Was weder in sich überhaupt noch in modificirter Gestalt ist, existirt gar nicht, denn was blosz in einem Andern als dessen Zustand Realität hat, hat nicht eigene Realität, sondern nur das Andere mit seinen Zuständen existirt. Daher ist das Axiom, welches einen Grundstein des ganzen Systems bildet: „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern,“ falsch, sofern darunter, wie es in der That der Fall ist, verstanden wird, dasz das Seiende einerseits in sich, andrerseits im Andern ist. Es existiren nur Substanzen und

deren Modificationen, der Modus ist aber ein im Andern Seiendes und doch Reales. Mit diesem Grundsatz ist die Wurzel zu dem Dualismus zwischen Substanz und Modus gelegt, der im Principe von Spinoza aufgehoben, aber nicht thatsächlich überwunden wird. Das Ungenügende der Verkettung des Modalen und Substantiellen zeigt sich gleich darin, dasz es nur eine Substanz giebt, auszer der nichts existirt, welche die Totalität des Seienden umfaszt, die Modi aber in ihr als in einem Andern real sind. Wenn aber die Modi ein anderes wirkliches Sein sind, so umfaszt die Substanz doch nicht die Totalität des Seienden, es giebt noch ein anderes Sein, das nicht Substanz ist. Es wird sich zeigen, wie Spinoza bei der Ableitung des Endlichen von dem Unendlichen kein befriedigendes Resultat erreicht. Dieses Problem des Zusammenhanges des Allgemeinen und Besondern, des Unendlichen und Endlichen konnte auf dem Boden des Dogmatismus auch nicht befriedigend gelöst werden, die Voraussetzung einer wirklichen Lösung ist die Anschauung des bewuszten Subjectes, des Ich, welches die Identität des Substantiellen und Modalen, des Allgemeinen und Besondern, des Bleibenden und Wechselnden darstellt. Mit andern Worten, die Lösung dieses Problems muszte einer vom Kriticismus ausgehenden Philosophie vorbehalten sein.

Hätte Spinoza diese Anschauung des denkenden Subjects gehabt, so wäre ein Attribut der Ausdehnung ohne Innerlichkeit eine Unmöglichkeit gewesen. Alles, was Substanz ist oder eine Seite der Betrachtung derselben ausdrückt, soll in sich sein. In sich ist nur das, was sich selbst zum Object hat und nicht blosz Object eines Andern ist. Es konnte also nur das Denken als Attribut der Einen Substanz übrig bleiben oder die in dem bewuszten Subject sich darstellende absolute Identität von Subject und Object, von Denkendem und Gedachtem.

Das Substantielle soll ferner nach Spinoza nicht nur in sich sein, sondern auch durch sich begriffen werden. Allein nur der Begriff begreift sich selbst, alles Andere musz durch den Begriff oder das Denken verstanden werden. Die Consequenz der Definition des Substantiellen wäre die Identität des realen Begriffes und des Seienden. Allein diese Consequenz liegt dem Dogmatismus so fern wie möglich, als Dogmatiker betrachtet Spinoza, wie in der Erkenntnisztheorie näher dar-

gelegt wurde, den Begriff als blosz Objectives, er übergeht die subjective Seite derselben oder das denkende Subject. Ein Gegenstand ist für Spinoza durch sich begreifbar, sofern er von einem Andern nicht abhängt, davon, dasz zur Begreifbarkeit noch der Begriff als Subject gehört, wird abstrahirt. Es ist dieses freilich eine nur auf dem Boden des Dogmatismus mögliche, realiter unmögliche Abstraction. Eine Analogie auf der entgegengesetzten Seite ist die Abstraction vom Object des Denkens, welche die formale Logik vollziehen will. Man musz sich indessen auf diesen Standpunkt Spinozas stellen, um klar zu erkennen, was die Definition der Substanz enthält oder welche Gedanken Spinoza in dieser Definition zum Ausdruck bringen will. Geschieht dieses nicht, so erhält man, da der Begriff, welcher keinen andern voraussetzt, nur der allgemeinste sein kann, das blosze mit dem sich selbst denkenden Denken identische Sein der Eleaten als das, was sich Spinoza unter Substanz gedacht hat.

Für diese Auffassung[7]) ergiebt sich dann, dasz die Attribute, welche nicht Denkendes sind und eine Bestimmtheit des Seienden ausdrücken, gar nicht an sich Realität haben, sondern als blosze Anschauungsformen des menschlichen Intellects gelten müssen. Die Unhaltbarkeit dieser subjectivistischen Auffassung wird sich späterhin zeigen.

2.

Die Substanz, Ursache ihrer selbst und nothwendige Existenz.

Die Substanz ist in sich und wird durch sich begriffen, sie kann daher von nichts Anderem verursacht sein, denn sonst müszte ihr Begriff in dem ihrer Ursache gesetzt und nur in ihm begreifbar sein. „Eine Substanz kann nicht von etwas Anderem hervorgebracht werden, denn in diesem Falle müszte ihre Erkenntnisz von derjenigen ihrer Ursache abhängig sein, folglich wäre sie keine Substanz.“ (Vgl. Eth. I, Prop. 6, Cor. und Dem., dazu Eth. I, Ax. 4.) Nun hat Alles, was ist, eine Ursache seiner Existenz; wenn die Ursache nicht auszerhalb des eigenen Wesens liegt, so musz sie in demselben enthalten

---

[7]) Sie geht von Hegel aus und hat namentlich in dessen Schule eine Reihe von Vertretern gefunden.

sein, d. h. dasselbe existirt nothwendig durch sich selbst. Die Substanz wird von keinem andern Wesen hervorgebracht, folglich gehört die Existenz zu ihrem Wesen, sie ist nothwendig da, ihr Begriff kann klar und deutlich gar nicht anders, denn als realer gedacht werden. Das, was gar nicht anders als existirend gedacht werden kann, ist der Definition nach causa sui, Identität von Ursache und Wirkung nothwendige Existenz.[8]) „Wenn Jemand spricht, er habe die klare und deutliche Anschauung von der Substanz, sei aber zweifelhaft, ob sie existire, so wäre dieses ebenso, als ob er sagte, er habe eine wahre Vorstellung und zweifele doch, ob sie nicht eine falsche sei. Man musz daher zugestehen, dasz die Existenz der Substanz ebenso wie ihr Wesen eine ewige Wahrheit ist.“ (Eth. I. Prop. 8. Schol. 2.)

3.

Die Substanz Eine, absolut unendlich, identisch mit Gott und Natur.

Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern, d. h. in der Natur giebt es nur Substanzen und deren Affectionen. (Eth. I, Prop. 6 Cor.) Substanzen können sich blosz durch ihr Wesen als Substanzen oder durch ihre Affectionen unterscheiden. Hieraus ergiebt sich, dasz jede Substanz mit Einem Attribut einzig (unica) in ihrer Art ist. Eine solche Substanz könnte nämlich von einer andern mit demselben Attribut gar nicht unterschieden werden, weil die Merkmale ihrer Begriffe vollständig übereinstimmen würden. Andrerseits kann Verschiedenheit der Modi kein Unterscheidungsgrund vom Substantiellen sein (Prop. 5 Dem.). Folglich giebt es nicht verschiedene Substanzen mit demselben Attribut (Eth. I, Prop. 8) oder jeder allgemeinster Gattungsbegriff des Seienden ist einzig in seiner Art. Wenn es nicht zwei Substanzen derselben

---

[8]) Dasz die Substanz causa sui ist, wird also nicht, wie Ueberweg, Gesch. d. Philos. III, § 9 S. 71 meint, durch einen Paralogismus erwiesen. Ueberweg hat übersehen, dasz nach der Grundanschauung Spinozas eine Existenz, die von nichts Anderm hervorgebracht ist, aber nothwendig eine Ursache haben musz, diese Ursache darum in sich selbst trägt, mithin allerdings gar nicht ohne die Existenz, also nur als existirend adaequat begriffen wird, folglich causa sui ist

Art giebt, so kann keine Substanz begrenzt oder endlich sein. Dasjenige Ding heiszt nämlich in seiner Art endlich, welches durch ein anderes derselben Natur begrenzt wird. So heiszt z. B. ein Körper endlich, weil die Vorstellung eines andern gröszeren möglich ist. Ein Körper kann einen Körper, ein Gedanke einen Gedanken, aber nie ein Körper einen Gedanken oder ein Gedanke einen Körper begrenzen (Eth. I, Def. 2). Die ausgedehnte Substanz wird von keinem andern Ausgedehnten begrenzt, die denkende von keinem andern Gedanken. Jede Substanz ist mithin ohne Schranken, folglich unendlich. Dieser Beweis beruht nicht darum auf einem Fehlschlusz, weil dasjenige, was durch ein Anderes von derselben Natur nicht begrenzt wird, auch endlich sein könnte, oder weil derjenige, der eine endliche Welt annähme, gar nicht von der Richtigkeit des Satzes überzeugt würde.[9])

---

[9]) Vgl. Ueberweg: Gesch. d. Philos. III, S. 78, Anm. 3. Herbart: Schriften zur Metaph. S. 162 fg. Wenn übrigens Herbart bemerkt, dasz der Sector eines unendlichen Kreises begrenzt und doch im Gegensatze zu dem, was Spinoza sagt, unendlich ist, so übersieht Herbart, dasz der Sector zwar im gewöhnlichen Sinne unendlich ist, aber nicht in dem Sinne, welchen an dieser Stelle Spinoza in den Begriff des Unendlichen hineinlegt. Ein begrenzter unendlicher Sector schlieszt nicht die Möglichkeit der Vorstellung eines noch gröszern, in einem höhern Grade unendlichen aus, folglich ist er nicht, wie es Spinoza bei einem Attribute verlangt, soweit unendlich, dasz es in seiner Art nichts giebt, was nicht in ihm gesetzt ist. Aehnlich verhält es sich mit einer ganzen Reihe anderer Einwendungen Herbarts. Es würde zu weit führen, wenn man sie sämmtlich hier zum Gegenstande einer Erörterung machen würde, nur noch ein Beispiel möge das Gesagte erläutern. Herbart begründet (S. 166) seine Behauptung, dasz das In-sich-sein „ein seltsamer und ganz falscher Begriff" sei, mit folgenden Sätzen: „Das inesse gilt zur Erläuterung des Verhältnisses zwischen Accidenz und Substanz. Man sagt von den Accidenzen, sie wohnen in der Substanz. Sollte nun die Substanz in sich selbst wohnen, so wäre sie ihr eigener Accidenz, mithin wäre sie sogar vermöge der Erklärung: Substanz ist das in sich Seiende, ihr eigenes Gegentheil und als solches nicht mit sich selbst Eins. Aber der Leichtsinn Spinozas ist so grosz, dasz er diese Ungereimtheiten gar nicht bemerkend fortfährt" u. s. w. Herbart wendet hier inesse, das insofern das Verhältnisz des Substantiellen zum Modalen bezeichnet als die Modi Wirkungen der Substanz und in dieser ihrer Ursache darum gesetzt sind, so auf den Begriff der Substanz an, als ob es überhaupt nur das Verhältnisz des Modus zur Substanz und nicht im engern Sinne das der Ursache zur Wirkung bezeichnete. Die Substanz ist aber in anderer Weise Wirkung ihrer selbst und in sich als die Modi von

Es bedeutet dieser Einwand nur dasselbe, als wenn man sagen würde, wer überhaupt Spinozas Grundanschauung negirt, der braucht nicht das für wahr zu halten, was aus derselben folgt. Derjenige indessen, der die Gültigkeit der Praemissen Spinozas negirt, und eine andere, möglicherweise sogar die wahre Anschauung hat, musz dennoch die Gültigkeit dessen, was aus diesen Prämissen richtig gefolgert ist, eben als Folgerungen anerkennen. Aus falschen Grundsätzen können formal richtige Folgerungen gezogen werden.

Nun bedeutet nach Spinoza existiren und existiren wollen Eines und Dasselbe, sein und gern sein ist identisch. Jedes Ding will so viel Realität als möglich in sich vereinigen, und dieses Streben ist mit dem wirklichen Dasein und Wesen des Dinges identisch. Ein beschränktes Ding will nicht beschränkt sein, sondern kann nicht unbeschränkte Realität haben. Ein endliches Ding wird nämlich von andern endlichen Dingen begrenzt, die nicht nur in ihrer Realität beharren wollen und gegen jede Beschränkung derselben durch ein anderes Ding reagiren, sondern auch so viel als möglich ihre Realität zu erweitern streben, was nur durch Beschränkung anderer Dinge möglich ist (vgl. Eth. III, Prop. 4—7 II Def. 6; I Prop. 4, Dem. 3). Begrenzt oder in seinem Dasein beschränkt kann aber ein Wesen nur von einem Gleichartigen werden, denn die Beschränkung ist nur so möglich, dasz ein Ding auf ein anderes wirkt. Nun findet ein Verhältnisz von Ursache und Wirkung nur bei den Dingen statt, die etwas Gemeinsames haben (Eth. I. Ax. 5). Dinge, die nichts Gemeinsames mit einander haben, können auch nicht wechselseitig durch einander begriffen werden, oder der Begriff des einen involvirt nicht den des andern. Der Begriff der Wirkung involvirt aber stets den der Ursache und der Begriff der Ursache setzt nothwendig den der Wirkung (I. Ax. 4). Ursache und Wirkung ist also nur bei Dingen möglich, deren Begriffe in einem solchen Zusammenhange stehen, dasz der Begriff des einen den des andern in-

der Substanz bewirkt und in ihr gesetzt sind. Die Substanz vereinigt allerdings als Substanz die beiden entgegengesetzten Seiten der Kategorie, der Causalität, Ursache und Wirkung, aber diese Identität von Ursache und Wirkung in der Substanz kann ebenso Realität haben, wie die vom Subject und Object im Ich.

volvirt, d. h. nur bei Dingen, die etwas Gemeinsames haben und einem und demselben allgemeinen Begriffe subordinirt sind. Wenn daher ein Ding einzig in seiner Art ist, so kann es gar nicht beschränkt werden und wird unendlich viele Realität in sich vereinigen, d. h. unendlich sein.

Diese Deduktion: keine Substanz kann von einer andern begrenzt werden, sie ist darum einzig in ihrer Art und folglich unendlich, hat natürlich den allerdings ohne weitere Begründung vorausgesetzten Gedanken zur Bedingung, dasz es überhaupt unendliche Realität giebt, welche eine Substanz in sich vereinigen kann. Ohne diese Voraussetzung liegt natürlich hier ein grober Fehlschlusz vor. Der Gedanke aber, dasz das Seiende absosut unendlich ist und jedes unbegrenzte Wesen unendliche viele Realität erlangen kann, ist ein wesentliches Moment der Grundanschauung Spinozas. Zu den Substanzen oder allgemeinsten Gattungsbegriffen, die sich später als Attribute der Einen Substanz erweisen, gehört das Räumliche überhaupt, dasz dieses unendlich ist, gilt als ebenso selbstverständliche Vernunftidee, wie die Vollkommenheit Gottes. Ebenso denkt sich Spinoza jede andere Substanz. Es handelt sich für ihn nicht sowohl um die Frage, ob das Ausgedehnte überhaupt unendlich, sondern vielmehr darum, ob die Möglichkeit zweier oder mehrerer ausgedehnter Substanzen vorhanden ist, so dasz sich das Ausgedehnte in mehreren Substanzen darstellen könnte, von denen jede nur in geringerm Maasze, aber nicht in ihrer Art absolut unendlich wäre. Es kommt darauf an, nachzuweisen, dasz das Substantielle seiner Natur nach keine andere Substanz derselben Gattung neben sich haben kann, sondern alle und darum auch unendliche Realität in suo genere umfassen musz.[10])

---

[10]) Es kann auch nicht mehrere Substanzen derselben Art geben, die in Einem Attribute übereinstimmen, in den übrigen aber nicht. Das Attribut drückt das Wesen der Substanz selbst von einer gewissen Seite aus und eine jede Substanz, als Ausdehnung betrachtet, ist immer nur Ausgedehntes und nichts mehr. Eine ausgedehnte Substanz, neben der eine andere ausgedehnte Substanz mit andern, verschiedenen Attributen bestände, könnte doch als ausgedehnte mit der andern als solcher nur Eine Substanz ausmachen. Die Möglichkeit aber, dasz die verschiedenen Attribute besondere Substanzen sein könnten, wird durch den Erweis der Vereinigung aller Substanzen in der absoluten beseitigt. Auch dadurch werden zwei

Ebensowenig, wie es eine Mehrheit von Substanzen mit demselben Attribut giebt, existirt eine Mehrheit von Substanzen überhaupt. Es giebt nur Eine, absolute Substanz. Gott ist seinem Begriffe nach das vollkommenste Wesen, das überhaupt gedacht werden kann, also auch das realste, denn Vollkommenheit und Realität bedeuten Eines und Dasselbe (Eth. III Def. VI). Gott ist allmächtig, er wird daher absolut unendliche Realität in seinem Wesen vereinigen, denn die Macht eines Dinges drückt nichts Anderes als dessen Wesen und Dasein aus. Je mehr Macht ein Ding hat, desto mehr Realität vermag es in sich zu setzen. Nun ist dasjenige, was der Intellect als das Wesen eines Dinges auffaszt, Attribut desselben. Der Intellect erkennt Gott als ein Ding, dem unendliche viele Wesenheiten zukommen müssen, er legt ihm unendlich viele Realität ausdrückende Prädicate bei oder faszt es in unendlich vielen Attributen auf (vgl. Eth. I. Prop. IX: „Je mehr Realität ein Ding hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu." Eth. I Def. VI: „Unter Gott verstehe ich ein absolut unendliches Wesen, d. h. eine Substanz, die aus unendlich vielen Attributen besteht, von denen ein jedes eine ewige und unendliche Wesenheit ausdrückt.")

Würde es eine Substanz auszer Gott geben, so hätte sie entweder dieselben oder andere Attribute, als zu Gottes Wesen gehören. Gleiche Attribute können ihr nicht zukommen, denn sonst würde es Substanzen mit gleichen Attributen geben; verschiedene gleichfalls nicht, denn sonst könnten diese Attribute von Gott negirt werden, und Gottes Natur wäre nicht absolut unendlich. Gäbe es reale Attribute auszerhalb der Natur Gottes, so hätte Gott dieselben als Attribute seines

---

Substanzen mit Einem gleichen, sonst aber verschiedenen Attribute unmöglich, dasz beide Substanzen, sofern sie unter dem ihnen gemeinsamen Attribute A betrachtet würden, etwas Gemeinsames hätten, also im Causalnexus stehen müszten. Dann aber könnte nicht der Begriff einer jeden rein durch sich begriffen werden, ihre Begriffe würden sich gegenseitig involviren, was mit dem Wesen des Substantiellen unverträglich ist. Dasz verschiedene Attribute „generisch gleich, aber specifisch verschieden sind" (vgl. Ueberweg: Gesch. der Philos. III S. 78) ist dem Begriffe des Attributes gemäsz eine Unmöglichkeit, es könnte nur das Generische den Inhalt des Attributes ausmachen, die specifischen Verschiedenheiten würden Modificationen bedeuten.

Wesens entweder nicht an sich setzen gekonnt oder nicht gewollt. Wollen muszte er, denn jedes Ding will so viel als möglich Realität an sich setzen. Ein Nicht-können dagegen involvirt eine Beschränkung seines absoluten Wesens. „Die Macht Gottes, durch die er selbst und alle Dinge sind und handeln, ist seine Wesenheit selbst.“ (Eth. II Prop. 34 Anm.) Existiren können ist ein Vermögen, das Gegentheil davon ein Unvermögen. Je mehr Macht und Vollkommenheit ein Wesen hat, desto mehr Realität hat es. Gott ist das absolut vollkommene Wesen, es kann daher keine Realität geben, die nicht Moment seines Wesens wäre. (Vgl. Eth. I Prop. 11 Schol., Prop. 4 Dem. 3, Prop. 17 Schol., Prop. 36.) Auszer Gott kann daher eine Substanz weder sein noch gedacht werden, und alle Substanzen müssen Attribute Gottes und Momente des göttlichen Wesens sein. Gott ist also einzig und kein Ding auszer Gott, er ist das alleinige Wesen, welches nothwendige Existenz involvirt.[11]) „Alles, was ist, musz in Gott sein, nichts kann ohne Gott existiren oder vorgestellt werden.“ (I Prop. 15.)

Die absolute Unendlichkeit der Substanz ist ungleich deren Ewigkeit. Jedes Ding strebt in seinem Dasein zu verharren; es wird nur von Auszendingen vernichtet. Nun giebt es auszer dem absolut unendlichen Gott nichts, also auch keine Ursache, welche Gott vernichten könnte. Dasselbe ergiebt sich aus dem Wesen der Substanz ihrer Definition nach. Die Substanz ist in sich, sie hängt von nichts Anderem ab, ihr Wesen involvirt die Existenz, sie kann gar nicht anders als existirend gedacht werden, sie ist daher ewig.“ „Ewigkeit ist die Existenz selbst, sofern sie als nothwendige Folge aus der bloszen Definition des ewigen Dinges aufgefaszt wird. „Gottes Allmacht ist von Ewigkeit wirklich gewesen und wird in derselben Wirklichkeit in Ewigkeit bleiben.“[12]) Die absolute Unendlichkeit, Ewigkeit und Nothwendigkeit drücken nichts Anderes als Gottes Wesen unter verschiedenen Gesichtspunkten aus.

---

[11]) Vgl. Eth. I Prop 15 Cor. Ep. 40: Affirmo non nisi unicum posse ens esse. Nihil extra Deum est, sed solus Deus est, qui necessariam involvit existentiam.

[12]) Vgl. Eth. I Def. 7 Prop. 17, Schol., Prop. 8 III Prop. 4–8; V Prop. 30 Dem.

§ 9.

Die Substanz als Subject unendlich vieler Prädicate und ohne Determination.

Je mehr Realität ein Wesen hat, desto mehr Attribute kommen ihm zu, daher gehören zu Gottes absolut realer Natur unendlich viele Attribute. Der Vordersatz involvirt einen groszen Irrthum. Spinozas Attribut drückt Wesenheit aus, mithin wird allerdings ein Ding desto mehr Attributives haben, je mehr Realität es in sich vereinigt, allein hieraus folgt noch nicht, dasz es mehr Wesenheiten oder Attribute hat. Wenn Sein und Denken Eines und Dasselbe bedeuten, so ist ein Ding um so realer, je mehr Gedanken es umfaszt, das absolut reale Wesen wäre nichts Anderes als das absolute Denken, andere Attribute wären unmöglich. Gott könnte also ens realissimum und ens perfectissimum sein und dennoch nur das Eine Attribut haben. Es ist indessen erklärlich, wie Spinoza zu der Annahme einer unendlichen Zahl von Attributen, die er in vollem Ernst an Gott setzt, gelangte. Die absolute Substanz ist das Seiende als solches. Bedeutet nun das Seiende gar nichts Anderes als das Denkende, giebt es nichts Anderes, was das Was eines Dinges überhaupt ausdrückt, so würde Gottes Wesenheit keine zählbare sein. Die Zählbarkeit setzt eine Reihe voraus oder eine Mehrheit von Gliedern, die entweder sind oder als seiend gedacht werden. Wenn Denken und Sein identisch ist, so dasz zum Denken nichts hinzukommt, was auszer ihm noch ein Moment des Seienden ausdrückt und als zweite, dritte etc. Wesenheit zählbar wäre, so hätte es ebensowenig Sinn, das Denkende zu zählen, wie etwa das Seiende überhaupt. Nun war indessen für Spinoza das, was Gottes Wesen ausmacht, ein Zählbares, denn neben dem Denken war zunächst Ausgedehntes als Reales und mithin als Attribut Gottes gegeben. Sind aber die Essenzen des Seienden überhaupt zählbar, so bleibt die Vernunft, welche die Idee eines absolut vollkommenen Wesens bildet, nicht bei der Zweiheit stehen, die sie nicht, wie die Einheit, als eine nothwendige begreift. Die Vernunft findet in der Zweiheit eine Beschränkung des Wesens einer absoluten Natur, sie geht über die Zweiheit hinaus und findet ihre Befriedigung in der unendlichen Zahl der Attribute. Das scheinbar Thatsächliche hinderte diese Befrie-

digung einfacher in der vernunftgemäszen Einheit zu finden. Die Annahme einer unendlichen Zahl von Attributen ist also durchaus in dem Wesen des vernünftigen Bewusztseins begründet. Ueberdiesz bedurfte Spinoza zur Sicherung seines Grunddedankens, des absoluten Monismus, einer unendlichen Zahl von Attributen. Die Einzigkeit Gottes würde nicht so einleuchtend sein, wenn Gott zwei oder mehrere, nicht eine absolut unendliche Zahl von Attributen hätte.[13]) Die Begründung dieses Fortganges hat freilich Spinoza nicht zu geben vermocht, das Bewusztsein dieser Forderung der Vernunft kommt nur in einem verfehlten Beweise zum Ausdruck.[14])

Es wird sich zeigen, wie diese von der Vernunft gebildete Idee eines göttlichen Wesens mit der von Spinoza angenommenen Thatsache in Widerspruch geräth, dasz der Mensch nur zwei Attribute wirklich vortstellt. Es ergeben sich hieraus für den Spinozismus unüberwindliche Schwierigkeiten, die aber weniger eine Inconsequenz der Gedankenentwickelung bezeichnen als die Unhaltbarkeit der dogmatischen Grundanschauung, aus der sie sich vernunftgemäsz entwickeln, und auf deren Basis sie unlösbare Probleme bleiben.

Gott hat also unendlich viele Attribute, und es ist nichts Reales denkbar, das nicht von ihm prädicirbar wäre. Es heiszt in der Erläuterung zur Definition Gottes: „Ich verstehe unter Gott etwas absolut Unendliches; denn Alles, was

---

13) Thilo: „Ueber Spinozas Religionsphilosophie" in der Zeitschrift für exacte Philosophie Bd. V und VI, Leipzig 1866—67, ist ganz andrer Ansicht. „Spinoza hat ganz willkürlich den Gedanken der absolut unendlichen Substanz construirt, als einer solchen, die aus unendlich vielen Attributen besteht."

14) Jacobi: „Ueber die Lehre Spinozas in Briefen an Moses Mendelssohn" 1789 S. 190—92, meint, Spinoza habe in Wahrheit der Substanz nur zwei Attribute zugewiesen, er habe nur in Rücksicht auf Andere oder aus Furcht diese Behauptung nicht klar ausgesprochen. Diese Auffassung steht durchaus nicht im Einklange mit dem, was sonst über Spinozas Character bekannt ist. Spinoza scheute sich nicht, seine „erschrecklichen Irrlehren" (horribiles haereses), wie es in seinem Excommunicationsdecret heiszt, zu bekennen, wenn er sie als Wahrheit erkannt hatte. Das Resultat der Ethik enthält für diejenigen, auf welche Spinoza etwa Rücksicht genommen hätte, viel Schlimmeres als die Behauptung, dasz der Natur Gottes nicht eine unendliche Zahl von Attributen zukäme.

in seiner Art unendlich ist, von dem können wir unendlich viele Attribute verneinen, was aber absolut unendlich ist, zu dessen Wesen gehört Alles, was überhaupt Essenz ausdrückt und keine Negation enthält."[15]) Auf Grund dieser Aeusserung Spinozas und seines groszen Satzes: „Alle Determination ist eine Negation,"[16]) hat man gefolgert, dasz, da die Attribute unzweifelhaft eine Negation involviren, wie überhaupt jede Bestimmung eine Negation setzt, weder die Attribute, noch überhaupt Wesensbestimmungen reale Prädicate der Substanz wären. Die Substanz wäre dann das blosze bestimmungslose Sein, und alle Bestimmungen ihres Wesens würden blosze entia rationis ohne metaphysische Bedeutung sein. Wenn jede Negation ausgeschlossen ist, so bleibt das leere Was übrig, von dem nichts bejaht und nichts verneint werden könnte. Da nun ein leeres Was als Träger und Ursache aller Dinge, wie es die Substanz ihrem Begriffe nach sein soll, eine Absurdität ist, so würde in der That, wie man behauptet hat, das System seine eigene Basis aufheben.[17]) Eine Substanz ohne jede Bestimmtheit ist als concreter Träger aller bestimmten, individuellen Dinge nicht gut denkbar. Man würde ähnlich wie der Materialismus etwas als Träger aller Dinge setzen, ohne zu wissen, was es ist, es wäre der letzte Grund aller Dinge ein leeres Was. Läszt man ferner den Satz, dasz die Substanz keine Negation und darum keine Bestimmtheit involvirt, als einen Grundsatz des Systems gelten, so würde diese Verneinung aller Bestimmtheiten sich selbst aufheben und ein neuer Widerspruch vorhanden sein. Die Negation nämlich aller bestimmenden und unterscheidenden, d. h. eine Negation setzenden Merkmale an der Substanz, setzt selbst an der Substanz das Prädi-

---

[15]) Eth. I Def. VI Explic.: Dico absolute infinitum, quidquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus, quod autem absolute infinitum est, ad ejus essentiam pertinet, quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

[16]) Epist. 50: „Omnis determinatio est negatio." Vgl. Epist. 41.

[17]) Vgl. Ulrici: „Grundprincip der Philosophie" I S. 58 fg. Erdmann: „Gesch. d. n. Ph." I S. 93 fg. und „Vermischte Aufsätze" Leipzig 1846. Grundbegriffe des Spinozismus S. 145 fg. Ueber das Dilemma überhaupt, welches sich durch die Ausschlieszung der Negation ergiebt, vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. n. Ph. Cap. XIV.

cat, keine Negation zu enthalten und unterscheidet sie dadurch von dem, was eine Verneinung enthält, z. B. von den Modis. Die Aufhebung aller Bestimmtheiten an dem Was der Substanz setzt also selbst eine unterscheidende Bestimmung und Negation. Eine Consequenz der Auffassung, dasz die Substanz das leere Was sei, ist die Annahme, Spinoza sei Akosmist, d. h. verneine die Realität der Dinge, eine Annahme, die gleich durch das Axiom der Realität des Geistes unmöglich wird. Ein Zweifel an der Realität des Geistes und des Körpers ist nirgends nachzuweisen, ihr Dasein wird von Spinoza als unmittelbar gegebene Thatsache angenommen.

Es bleibt also scheinbar nur der Ausweg übrig, diesen Grundsatz, dasz die Substanz keine Negation involviren solle, als mit den übrigen Merkmalen der Grundanschauung für unverträglich und von Spinoza irrthümlicher Weise aufgestellt zu erklären. Indessen ist dieser Ausweg, den man auch versucht hat, nicht unbedenklich. Es würde nichts Anderes bedeuten, als dasz Spinoza von den Grundbegriffen seines Systems eine unklare oder wenig eindringende Anschauung gehabt hätte. Vor dieser Consequenz schützt nur die Annahme, dasz Spinoza unter „negationem nullam involvit“ etwas Anderes versteht, als man zunächst dem gewöhnlichen Sprachgebrauche nach hineinzulegen geneigt ist. Auf einen derartigen Ausweg weist schon eine Stelle in der Abhandlung von Gott u. s. w. hin. Es heiszt hier von der mit dem Substanzbegriffe identificirten Natur: „Die Natur ist durchaus unendlich und höchst vollkommen, nicht zu begrenzen, Eine und ewig. Alles ist in ihr zusammengefaszt und i h r e N e g a t i o n nennen w i r das Nichts.“[18])

Es würde also das Nichts identisch mit dem sein, was unwirklich und Nicht-Natur ist, und die Substanz als Totalität des Wirklichen ein Nicht-Seiendes oder jede Negation eines Wirklichen ausschlieszen. Indessen genügt diese Erklärung insofern noch nicht, als sie keine Rücksicht darauf nimmt, dasz Spinoza die Substanz „ens indeterminatum“ nennt und jede Determination als eine Negation setzt. Es entsteht dadurch zugleich eine neue Schwierigkeit, denn Gott soll ens realissi-

[18]) Vgl. Tract. d. Deo Dialog I ed. v. Vlot. p. 36: ponentes eam esse unitatem aeternam, infinitam, omnipotentem etc., naturam nempe infinitam et omnia in se comprehensa, cujus negationem nihil vocamus.

mum sein oder alle Realität in sich vereinigen und doch absolut indeterminirt sein.[19]) Aus diesem Dilemma kommt man durch den Nachweis heraus, dasz Spinoza unter Determination nicht jede Bestimmtheit überhaupt, sondern nur eine Bestimmtheit oder Besonderung des Seienden als solchen versteht, so dasz die Substanz indeterminirt sein und dennoch einen bestimmten Inhalt haben kann. „Das Seiende als Denken, heiszt es in dem 41sten Briefe, ist im Denken, und als Ausdehnung in der Ausdehnung nicht determinirt und kann nur als Nicht-Determinirtes aufgefaszt werden. Es wäre ein Widerspruch, dasjenige, dessen Definition das Dasein enthält oder, was dasselbe bedeutet, die Existenz bejaht, unter der Negation der Existenz aufzufassen. Wenn z. B. der Begriff der Ausdehnung das Dasein nothwendig enthält, so wird es unmöglich sein, die Ausdehnung klar und deutlich als determinirt aufzufassen. Es müszte sich sonst die Ausdehnung durch ihre eigene Natur, nämlich das Ausgedehnte determiniren und dann dieses Ausgedehnte, durch welches sie determinirt würde, als Negation ihrer Existenz aufgefaszt werden, was nach der Annahme ein offenbarer Widerspruch ist.“[20]) Das Denken rein als solches, die Ausdehnung rein als solche ist noch nicht determinirt, beide können also Momente der Substanz bilden, und trotzdem würde die Substanz „ens indeterminatum“ bleiben. Eine Besonderung des Ausgedehnten als solchen, also ein endlicher Körper, enthält dagegen eine Determination und ist insofern nicht substantiell. Jedes Attribut ist ein bestimmtes, sich von den andern Attributen unterscheidendes Sein, aber darum nicht im Sinne Spinozas determinirt und schlieszt nicht die von einem determinirten Sein bedingte Negation ein. Allein es bleibt doch noch die Schwierigkeit übrig, wenn Spinoza in der Erläuterung zur Definition der absoluten Substanz sagt: „Was absolut unendlich ist, zu dessen Natur gehört quidquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.“ Wenn dieses

---

19) Vgl. Epist. 41: Deus ens absolute indeterminatum.

20) Ep. 41 ed. Gfr. S. 605: Si ens sit cogitatio id in cogitatione, si vero sit extensio, in extensione, non determinatum, sed solummodo indeterminatum concipi potest . . . quod sit contradictio aliquid, cujus definitio existentiam secludit aut (quod idem est) existentiam affirmat, sub negatione existentiae concipere etc.

„und keine Negation einschlieszt“ im absoluten Sinne zu nehmen wäre, so würden damit ebenso die Attribute, wie die Modi von der Substanz ausgeschlossen werden, da jedes Attribut als dieses bestimmt die andern Attribute negirt. Man hat, hierauf gestützt, die Realität der Attribute und Modi in der an sich seienden Welt negirt, indessen übersehen, dasz die Negation, welche jedes Attribut und jeder Modus im Unterschiede von den andern setzt, in der Substanz dem Inbegriffe und der Einheit aller Modi und Attribute wieder aufgehoben wird. Inwiefern die Substanz das Attribut A hat, hat sie das Attribut B nicht, involvirt also die Negation des Attributes B. Inwiefern sie aber das Attribut B hat, negirt sie jene Negation wieder, beseitigt sie und setzt dafür die Negation des Attributes A, welches seinerseits ebenfalls diese seine Negation aufhebt. Indem so jede Negation wieder aufgehoben wird, ergiebt sich, dasz die Substanz, eben, weil alle Attribute von ihr prädicirt werden, keine Negation enthält. Dasselbe gilt hinsichtlich der Modi. Jede Negation eines Seienden, die ein Modus enthält, wird in der Substanz, der Totalität aller Realitäten, wieder aufgehoben. Nicht ein Attribut für sich oder die Summe der für sich besonders betrachteten Attribute macht das Wesen der Substanz aus, sondern die Einheit der Attribute, aus der kein Attribut herauszunehmen ist, ohne das Seiende als solches zu negiren. In diesem Sinne involvirt die Substanz keine Negation, und so wird man die Stelle aufzufassen haben, sonst verwickelt man sich in eine ganze Kette von Widersprüchen. Dasz also überhaupt eine Negation gesetzt wird, ist mit dem Wesen der Substanz wohl vereinbar, nur musz in der Substanz als solcher jede Negation durch eine Negation des Negirten wieder aufgehoben werden.[21])

Noch weniger darf die Substanz eine Privation enthalten. Eine Privation ist die Beschränkung eines Wesens in seiner Natur, der Mangel an etwas, was zu seinem Wesen gehören könnte, insofern es zu derselben Natur gehört. „So kann z. B. die

[21]) Ueber die Auffassung, welche jede Negation überhaupt ausschlieszt: vgl. Erdmann: Gesch. der Philos. I. S. 93 fg. Schaller, Gesch. d. Naturphilos. I S. 138 fg. Ulrici, Grundprincip d. Philos. I S. 58 fg. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. Bd. I Th. 2 Cap. 14.

Ausdehnung rücksichtlich der Dauer, Lage, Grösze unvollkommen genannt werden, weil sie nicht länger dauert, nicht grösser ist, aber niemals, weil sie nicht denkt, da ihre Natur dieses nicht verlangt, sofern dieselbe nur in der Ausdehnung besteht, d. h. in einer gewissen Art des Seienden." (Ep. 41 ed. Gfr. S. 606.)

Jedes Attribut hat in seiner Art unendliche Realität und ist gar nicht realer zu denken, als es ist, weil es eine Seite des Seienden überhaupt ausdrückt. Ein Attribut schlieszt somit jede Privation aus. Jeder Modus dagegen enthält eine Privation, er vermag nicht so viel Realität zu erfassen, als ein jedes Ding seinem Wesen nach erstrebt, weil er in diesem Streben durch andere Wesen, die ebenfalls zu der Natur gehören, dessen Modus er ist, beschränkt wird. Man kann sich jedes endliche Ding von längerer Dauer, von mehr Realität denken und es darum unvollkommen zu nennen, weil es nicht länger dauert oder weil es nicht grösser ist oder als denkendes nicht mehr Ideen hat.

Die absolute Natur Gottes darf keine Privation enthalten, sie ist ens absolute indeterminatum. Dadurch kommt aber in das System ein Widerspruch von fundamentaler Bedeutung hinein. Die Substanz soll alles Seiende umfassen, es soll auszer der Substanz nichts geben, weil dieses eine Beschränkung der absoluten Unendlichkeit derselben involviren würde. Andrerseits wird Alles, was Determination enthält, von der Substanz ausgeschlossen. Nun sind die Modi Determinationen und haben Realität, folglich musz die Substanz in sich irgendwie auch die Determination setzen oder sie kann nicht mit der Totalität des Seienden identisch sein. Im Princip soll zwar die Substanz auch die Determinationen als Wirkungen enthalten und also mit ihnen wie das Allgemeine mit dem Besondern nur Einen von zwei Seiten betrachteten Begriff bilden, aber dieses Princip vermag Spinoza auf seiner dogmatischen Grundlage nicht durchzuführen. Spinoza überwindet nicht, wie es seine Tendenz ist, diesen Widerspruch, er weist nicht die Identität des Allgemeinen und des Besondern in der Anschauung nach, sondern musz seinem methodischen Principe gemäsz das Besondere aus dem blosz begrifflichen Inhalte des Allgemeinen zu deduciren suchen, was natürlich miszlingen muszte, weil, wenn nicht in der Anschauung das Besondere gegeben ist, aus dem

bloszen Gedanken des Allgemeinen das Besondere sich nicht ableiten läszt.

Als Resultat hat sich also ergeben, dasz die Substanz Subject unendlich vieler Prädicate ist und jede Determination ausschlieszt, aber nicht absolut jede Negation.[22])

---

[22]) Thilo ist zu einem ähnlichen Resultat gelangt. Vgl. Thilo „Spinozas Religionsphilosophie" in der Zeitschrift für exacte Philosophie Bd. VII Leipzig 1866. Th. sagt S. 129: „Spinoza behauptet nur, dasz die Bestimmtheit deshalb eine Negation sei, insofern sie etwas verneint, was zu dem Begriffe gehört. Fr denkt nämlich das Universum als das Quantum, dem nichts fehlen darf. Ein einzelner bestimmter Gedanke ist nun nicht alles Denken, sondern nur ein Theil desselben; wenn also ein bestimmter Gedanke gesetzt wird, so wird in ihm das übrigo Quantum des Denkens nicht gesetzt oder verneint. Die Ausdehnung aber verneint und begrenzt deshalb nicht das Denken, weil sie ein disparater Begriff ist, der mit dem Denken gar nichts gemein hat." Wie es möglich ist, dasz die Substanz keine Negation enthält, obwohl von jedem Attribute, d. h. jedem Prädicate der Substanz sich unendlich Vieles negiren läszt, hat indessen Thilo nicht erklärt. Durch die im Vorhergehenden entwickelte Auffassung verliert auch folgende Dialektik Herbarts in den Schriften zur Metaphysik, § 55 S. 183 und 84 und § 64 S. 198 ihre Bedeutung. Herbart sagt: „Die Substanz ist keine Bestimmtheit, sie ist also erst die Möglichkeit bestimmt zu werden. Alles, was wirklich ist, ist Bestimmtes. Das unendliche Wesen für sich entbehrt der Wirklichkeit; es ist das blosz Mögliche, erst vermittelst des bestimmten Einzelnen entsteht aus dem Möglichen das Wirkliche. Nun ist jede Determination eine Negation und die bestimmten Dinge, insofern sie auf gewisse Weise bestimmt da sind, sind non entia. Das blosz Mögliche, Nicht-Wirkliche ist das einzige Reale. Man sollte glauben, einen solchen Widerspruch müszte ein Blinder wenigstens fühlen." Allerdings ist es richtig, dasz das Allgemeine als Voraussetzung des Besondern die Möglichkeit desselben bedeutet, aber es nicht überhaupt die blosze Möglichkeit, sondern ein Concretes, Bestimmtes, der Träger und die Ursache des Besondern. Herbart meint, mit dem Ausschlusz der Determination sei überhaupt jede Bestimmtheit ausgeschlossen, und auf dieser falschen Prämisse beruht der scheinbar klare Schlusz. Herbart übersieht ferner, dasz die Determination als solche nur die Negation involvirt, aber nicht die reine Negation ist. Jede Negation ist zugleich eine Position, was der Begriff an Umfang verliert, gewinnt er an Inhalt. Jede Besonderung des Seienden als solchen negirt alle mit den besondernden Merkmalen unvereinbaren Prädicate, und insofern ist jede Determination eine Negation. Nach Herbart könnte überhaupt ein bestimmtes und besonderes Ding gar nicht existiren. Es sollte damit eine weitere Probe der Kritik Herbarts gegeben werden, eine Kritik, die, wie Löwe bemerkt, mit Abneigung gegen Spinoza geschrieben wurde.

§ 10.

Die Bedentnng der Attribute im Unterschiede von den andern Prädicaten.

Zunächst bedeutet Attribute auch bei Spinoza Alles, was von einem Subject ausgesagt wird, d. h. jedes reale Prädicat, dann aber erhält dieser Begriff in Bezug auf das Wesen Gottes eine engere Bedeutung (vgl. Sigwart „Spinozas neu entdeckter Tractat“ u. s. w. S. 29). Es heiszt in der Abhandlung von Gott (Sigwarts Uebers. S. 23 v. Vlot. S. 34): „Nachdem wir bisher davon gesprochen haben, wer Gott ist, werden wir von seinen Attributen, aber nur mit Einem Worte sagen, dasz diejenigen, welche uns bekannt sind, nur in zweien bestehen, nämlich in Denken und Ausdehnung, denn hier sprechen wir allein von solchen Eigenschaften, die man eigentliche (in Wahrheit) Gottes Eigenschaften nennen kann, durch welche wir ihn in sich selbst und nicht auszer sich wirkend erkennen. Alles, was die Menschen auszer diesen Eigenschaften Gott noch mehr zuschreiben, das wird, wenn es anders ihm überhaupt zukommt, entweder eine äuszere Benennung[23]) sein müssen, wie: dasz er durch sich selbst besteht, einzig, ewig, unveränderlich u. s. w. oder in Hinsicht seiner Wirkungen, dasz er eine Ursache, ein Vorherbestimmer und Regierer aller Dinge ist, was Propria Gottes sind, ohne dasz sie jedoch zu erkennen geben, was er ist. Doch wie und auf welche Weise diese Eigenschaften demnach in Gott statthaben können, werden wir hernach in den folgenden Hauptstücken zeigen.“

---

[23]) Tract. de Diva. ed. v. Vlot. S. 35: Denominatio extrinseca (in der dem lat. Text Vlotens zu Grunde liegenden holländischen Uebersetzung: uytwendige benaming) ist ein Prädicat, welches in irgend einer Hinsicht eine Relation involvirt. Vgl. cogitata methaphysica II, 2: similia a relationibns aut denominationibus extrinsecis. Eth. II Def. 4 Explic. wird eine denominatio intrinseca so von einer extrinseca unterschieden, dasz bei jener die Idee ohne Relation znm Object betrachtet wird, während es sich bei dieser nm die Uebcreinstimmung mit dem Object handelt, d. h. um eine Beziehnng der Idee zn ihrem Ideatum. Cog. metaph. I 6 wird denominatio exstrinseca von Eigenschaften gebrancht, die einem Dinge nur beigelegt werden, ohne dasz sie das Wesen desselben ausdrücken. So sind wahr nnd falsch nur denominationes extrinsecae, sofern sie den Ideen nicht an nnd für sich, sondern nnr in Beziehnng auf ihr Object und daher nur rhetorice beigelegt werden.

Sigwart ist eigentlich rathlos, was er mit der Stelle anfangen soll. Durch sich selbst bestehen, einzig, ewig und unveränderlich seien offenbar denominationes intrinsecae und nicht Relationen Gottes. Auch sei nicht anzunehmen, dasz im Text ursprünglich intrinsecae gestanden hätte, es bliebe also nur die Annahme übrig, dasz im Tractat der Terminus ungenau angewandt sei.

Die in der eben angeführten Stelle erwähnten Hauptstücke beginnen nun folgendermaszen: „Wir werden jetzt von denjenigen Eigenschaften handeln, welche wir Propria genannt haben, zunächst davon, wie Gott eine Ursache von allen Dingen ist.“ Zur Erläuterung sagt eine Anmerkung: „Diese nachfolgenden Eigenschaften werden Propria genannt, weil sie nichts Anderes als Adjectiva sind, die ohne ihre Substantiva nicht verstanden werden. Gott würde zwar ohne diese Eigenschaften nicht Gott sein, aber dennoch ist er nicht durch dieselben Gott, denn sie lassen nichts Substantielles, wodurch Gott allein besteht, erkennen.“ Dann fährt Spinoza fort: „Von allen unendlichen Eigenschaften sind uns bis jetzt nur zwei durch ihr eigenes Wesen bekannt und diese bestehen in Denken und Ausdehnung. Alles was sonst gemeiniglich Gott zugeschrieben wird, sind keine Eigenschaften (attributa, eigenschappen), sondern allein gewisse Weisen (certi tantum modi), welche ihm entweder in Anbetracht aller Attribute oder eines einzigen Attributes beigelegt werden, z. B. in Hinsicht auf alle: dasz er durch sich selbst besteht, ewig, unendlich, Ursache aller Dinge unveränderlich ist u. s. w., in Hinsicht auf eine einzige: dasz er allwissend, weise u. s. w. ist, was zum Denken, dasz er überall ist, Alles erfüllt u. s. w. was zur Ausdehnung gehört.“ (Tract. de Deo ed. v. Vl. S. 72—73, Anm. Sigwarts Uebers. S. 48.) Spinoza erklärt dann, er wolle sich nicht um die Einbildungen bekümmern, welche die Menschen gewöhnlich von Gott hätten, sondern nur untersuchen, was die Philosophen sagten. Diese hätten Gott definirt als ein Wesen, das durch und aus sich selbst besteht, Ursache aller Dinge, allmächtig, allwissend, ewig, einfach, unendlich, das höchste Gut und von unendlicher Barmherzigkeit ist. Damit haben aber die Philosophen nicht irgend welche Attribute (eigenschappen) dem göttlichen Wesen zuertheilt, durch welche erkannt wird, was es ist, sondern nur einige Propria genannt, die wohl einem

Wesen zugehören, aber niemals erklären, was es ist. Denn, obwohl: durch sich selbst bestehen, Ursache aller Dinge sein, höchstes Gut, ewig und unveränderlich sein u. s. w. allein dem göttlichen Wesen zukommen, so können wir dennoch durch diese Eigenschaften nicht wissen, was das Wesen ist, dem diese Eigenschaften (Propria) zugehören, und welche Attribute es hat.

Aus diesen Stellen ergiebt sich nun Folgendes. Bei den denominationes extrinsecae kommt jedenfalls eine Relation in Betracht; eine Idee ist wahr, z. B. sofern sie mit ihrem Objecte in Beziehung gesetzt wird, mit ihm übereinstimmt, das Verhältnisz zum Ideatum ist maszgebend. Eine Handlung oder ein Ding ist gut in Bezug auf die von der menschlichen Vernunft gebildete Idee des Guten. Im letztern Falle betrifft die Eigenschaft gar nicht einmal das An-sich-Sein, sondern hat nur logische Bedeutung. Im erstern Falle hat die Relation eine wirkliche Bedeutung an dem Dinge an und für sich. Die Beziehung der Idee zu ihrem Ideatum ist eine reale und nothwendige, wie das Object nothwendig ein Subject setzt, für das es Object ist. Aehnlich hat die Relation des Allgemeinen zum Besondern eine nicht blosz logische, sondern metaphysische Bedeutung, denn Allgemeines kann es nur in Bezug auf Besonderes und Besonderes nur in Bezug auf Allgemeines geben. Ebenso hat das Prädicat ewig oder unendlich von Gottes Natur nur in Bezug auf die zeitlichen und endlichen Dinge einen Sinn. Wir als endliche Wesen setzen Gott im Unterschiede und als nothwendiges Correlat und Postulat unserer Endlichkeit als unendlich. Unendlich ist eine Eigenschaft, die etwas Wirkliches an Gottes Wesen ausdrückt, aber dasselbe in Beziehung auf unser endliches Wesen setzt. Dasselbe gilt von den andern Propriis oder „Eigenheiten“, wie es Sigwart übersetzt, um Propria von Attributen im deutschen Ausdrucke zu unterscheiden. Gott ist ewig in Bezug auf das Zeitliche, seine Einheit hat zum nothwendigen Correlat die Vielheit, in sich Seiendes das im Andern Seiende und Gott ist Ursache in Bezug auf seine Wirkungen. Diese denominationes extrinsecae gehören zu den Propriis, d. h. sind Eigenschaften, welche an dem Wesen Gottes zwar reale Bedeutung haben, aber nicht das Was oder das Substantielle, durch welches allein Gott besteht, (nihil substantiale, per quod solum Deus existit) bezeichnen.

Die Attribute dagegen drücken das Was eines Dinges aus, welches das Ding zum Subject und Träger der Prädicate macht.

§ 11.

Die verschiedenen Auffassungen der Attribute.

1.

Die subjectivistisch-idealistische Auffassung.

Attribut ist nach der vierten Definition das, „was der Intellect von der Substanz als das percipirt, was ihr Wesen ausmacht.[24]) Es fragt sich zunächst, ob das, was der Intellect als das Wesen der Substanz auffaszt, ein blosz Gesetztes und Phänomenales oder ein Reales und an sich Seiendes ist. Bisher stehen sich beide Auffassungen gegenüber, obwohl ohne Zweifel die Realität der Attribute von einer grösseren Zahl von Forschern angenommen wird. Die subjectivistisch-idealistisch Richtung ist u. A. durch Hegel, Erdmann, Schwegler, Ulrici vertreten. Schaller gehört in gewisser Hinsicht ebenfalls dieser Richtung an, wenigstens steht er derselben nahe. So liest man in der „Geschichte der Naturphilosophie“ I S. 329: „Genau genommen kann nur das Sein von der Substanz praedicirt werden, diese einfache ganz abstracte Beziehung auf sich. Die bestimmten Attribute von Denken und Ausdehnung stellen nicht durch ihre Bestandtheile die Substanz dar, sondern nur durch das in ihnen enthaltene Allgemeine und Unbestimmte. Von den Attributen musz also eigentlich die Bestimmtheit selbst erst fortgenommen werden, sollen sie wirklich das Wesen der Substanz ausdrücken. Das Denken drückt nicht als Denken in dieser seiner wesentlichen Bestimmtheit die Substanz aus, sondern als Nicht-Denken, als nicht unterschieden von der Ausdehnung.“ Die Substanz ist für Schaller „das Indifferente, das Nicht-Sein von Beiden,“ das blosze Sein. Andrerseits sind aber bei Schaller die Attribute nicht blosze Auffassungsformen des Verstandes, sondern etwas Reales.

---

[24]) Eth. I Def. 4: Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit tanquam ejus essentiam constituens. Constituens ist Neutrum und bezieht sich auf quod. Ueber die Gründe vgl. Ueberweg: Gesch. der Philos. III § 9 S. 73.

Die Entscheidung der Frage über die Phänomenalität oder Realität der Attribute ist für die Auffassung des Systems von fundamentaler Bedeutung. Es handelt sich um die Frage, ob der Grundbegriff die blosze allgemeine Form des Seienden ohne jeden Inhalt darstellt, so dasz die Bestimmtheiten, in denen der Intellect es auffaszt, durch die Form der Erkenntnisz gesetzt und die Dinge an sich nicht erkennbar sind. In diesem Falle hätte man das Resultat des Kriticismus Kants auf dogmatischem Boden. Wenn andrerseits die Attribute nicht blosz phänomenal, sondern real sind, so bedeutet dieses die Erkenntbarkeit der Dinge an sich, und der Spinozismus wäre das gerade Gegentheil des Kriticismus, wie ihn Kants System darstellt. Trendelenburg sagt mit Recht: „In der Lehre der Attribute liegt der Grundgedanke des Spinoza. Gott und Substanz sind blosze Namen, so lange man nicht weisz, was darin gedacht wird. Der Grundgedanke von Gott und Substanz sind die Attribute, denn der Verstand faszt sie als das auf, was das Wesen der Substanz ausmacht.“[25])

Die subjectivistische Auffassung geht von der unzweifelhaft feststehenden Voraussetzung aus, dasz die Attribute nur in Beziehung auf den Intellect möglich sind, wobei sie unter Intellect ohne Weiteres den menschlichen oder endlichen versteht. Es heiszt in der vierten Definition ausdrücklich: Attribut ist das, was der Intellect als das Wesen der Substanz auffaszt, das Attributive ist also Perception, Idee. Wenn Spinoza die Attribute nicht blosz auf den Intellect bezogen oder nicht als rein ideal gedacht hätte, so würde er in der vierten Definition nicht den Parallelismus von Denken und Sein fortgelassen haben, der sonst stets aufrecht erhalten wird. So heiszt es in der Definition der Substanz: „Substanz ist das, was in sich ist und durch sich begriffen wird oder dasjenige, dessen Begriff u. s. w.“ Aehnlich lautet die erste und fünfte Definition. Hier in der vierten sagt dagegen Spinoza nur: „Attribut ist das was der Intellect von der Substanz als deren Wesen auffaszt;“ er definirt Attribut nicht etwa als das, was das Was der Substanz ausmacht und der Intellect als solches auffaszt. Aehnlich heiszt es Epist. 2: „Per attributum intelligo id, quod concipi-

---

[25]) Trendelenburg „Histor. Beitr. z. Philos.“ Bd. III. „Ueber die neu aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken“ S. 362.

tur per se et in se, adeo ut conceptus non involvat conceptum alterius rei." Und in gleicher Weise spricht sich Spinoza im 27. Briefe aus: „Unter Attribut verstehe ich dasselbe wie unter Substanz, nur in Rücksicht auf den Verstand (respectu intellectus), der ihr eine so beschaffene Natur beilegt (tribuentis)." Was aber der Intellect der Substanz beilegt, ist durchaus subjectiver Art und von der Auffassungsform des Intellects abhängig. Spinoza erklärt ausdrücklich, zum Wesen der Substanz gehört nur das, was keine Negation involvirt; die Attribute enthalten aber Bestimmtheit und Negation, sie gehören darum nicht zum Wesen der Substanz. Die Substanz ist das blosze Sein der Eleaten, das Attributive kann nur phaenomenal sein. „Der menschliche Verstand ist also die Voraussetzung der Attribute," und da die Modi nur Modificationen der Attribute sind, auch die Voraussetzung der Modi.[26]) Folglich drücken auch die Modi nichts Reales, sondern nur Besonderungen der allgemeinen Formen des Phaenomenalen aus. Gott ist die Ursache der Modi der Ausdehnung, sofern er unter dem Attribute der Ausdehnung betrachtet wird, die Modi des Denkens sind nur aus dem Denkenden abzuleiten. (Vgl. Eth. II. Prop. 6, Prop. 7, Schol.) Gott ist also nicht an sich Ursache der Modi, sondern nur sofern er vom Intellect als Attribut aufgefaszt wird, denn die Modi sind nur Modificationen und Wirkungen der Attribute. Die Attribute sind nichts an sich Seiendes, also auch die Modi nicht, folglich ist der Spinozismus nichts Anderes als Akosmismus.[27])

[26]) Vgl. Hegel: „Vorlesungen über die Gesch. d. Philos." III. S. 381, Ulrici, „Grundprincip der Philos." I. S. 65, Erdmann, „Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie" 1836 Bd. I. Abth. 2, S. 69 fg., Erdmann, „Vermischte Aufsätze" 1846, „Grundbegriffe des Spinozismus" S. 145—52.

[27]) Es werden hier, wie bereits an andern Stellen, die Einwürfe gegen die Realität der Modi deshalb schon behandelt, weil die zusammenhängende Erörterung dieser Fragen Vortheile bietet, die nicht im Vergleich mit Nachtheilen in Bezug auf die Oeconomie der Abhandlung stehen. Den Akosmismus vertritt bei objectivistischer Auffassung der Attribute auch Schaarschmidt, es läszt sich dagegen das anführen, was bereits gegen eine ähnliche Auffassung Herbarts gesagt ist, vgl. Schaarschmidt: „Descartes und Spinoza" S. 102 fg.: „Spinoza will offenbar das ungeheuere Problem, das Unendlich-Eine und Absolute mit dem Endlichen zu verknüpfen, dergestalt lösen, dasz er das Endliche für nicht an sich Wahres, sondern für ein bloszes Erzeugnisz unserer mangelhaften Erkenntnisz hält."

Ferner wird die Nothwendigkeit der Attribute nicht aus dem Wesen und dem Begriffe der Substanz selbst, sondern ausdrücklich nur aus dem Wesen des Verstandes abgeleitet. Es musz nämlich jedes Wesen unter irgend einem Attribut begriffen werden, ein Ding erkennen bedeutet, es unter einem Attribute vorstellen.[28]) Dann aber betreffen die Attribute nicht das An-sich-Sein der Substanz, diese ist vielmehr die reine Identität mit sich. Das Denken ist auszerdem wie jedes Attribut rein in sich, der menschliche Geist als Modus der res cogitans kann daher nur von Modis des Denkens afficirt werden, weil im andern Falle jede Affection des Denkens den Begriff eines Nicht-Denkenden involviren und das In-sich-Sein des Denkes aufheben würde. Alles, was der Geist vorstellt oder zu seinem Inhalte hat, ist daher nur aus der res cogitans geschöpft. Was der Intellect vom Seienden percipirt, nimmt er aus sich selbst, ohne damit das Wesen des an sich Seienden auszudrücken. Wären die Attribute real, so könnten sie überdies, weil sie mit dem Denken nichts Gemeinsames hätten, nicht durch die Formen des Denkens begriffen werden. Die Attribute sind daher blosze Formen des Denkens, in denen es das Seiende auffaszt.

Nach den Definitionen sind die Attribute durchaus in sich, sie stehen in keinem Causalnexus, haben als absolut Verschiedenes nichts Gemeinsames, dennoch sollen sie in der Substanz identisch sein. Die res cogitans und die res extensa sind ein und dasselbe Ding, das man einmal als Denkendes, dann als Ausgedehntes auffaszt. (Eth. II Prop. 7 Schol.) Daher kann die Unterscheidung der Attribute nur in der Auffassung des Verstandes liegen, der das Seiende in ähnlicher Weise betrachtet, wie wenn man Gegenstände erst durch ein blaues, dann durch ein gelbes Glas betrachtet (Erdmann). Die Substanz ist ens simplicissimum, es kann daher eine unendliche Vielheit absolut verschiedener Attribute nur so hineinkommen, dasz sie der Intellect hineinlegt.[29]) Real ist nur die streng einheitliche Substanz, das Eine mit sich identische Sein, die Attri-

---

[28]) Vgl. I Prop. 10 Schol.: Nihil in natura clarius quam quod unum quodque ens sub aliquo attributo debeat concipi (vgl. Epist. 66).

[29]) Vgl. Ritter, Gesch. d. christlichen Philos. Th. VII. S. 273. Cog. metaph. II, 5.

bute, die verschiedenen Momente in dem Wesen der Substanz, sind blosz phaenomenal. Dieses sind Gründe, welche im Wesentlichen die subjectivistische Ansicht anzuführen pflegt.

2.

Die objectivistische Auffassung.

Zu den Vertretern der objectivistischen Auffassung gehören hauptsächlich folgende Denker: Fr. H. Jacobi „Ueber die Lehre Spinozas in Briefen an Moses Mendelsohn.“ K. Thomas auszer in den genannten Schriften in der Abhandlung „De relatione, quae inter Spinozae substantiam et attributa intercedit“ 1839. Böhmer: „Spinoziana“ III. S. 101 fg. in der Zeitschrift für Philosophie und philos. Kritik. Bd. 42 1863 „Spinoziana IV.“ in der Zeitschrift für Philos. Nene Folge Bd. 57. 1870. S. 270fg. Kuno Fischer: „Gesch. d. neuern Philos.“ Bd. 2 Th. I. Hayduck: „De Spinozae natura naturante et natura naturata.“ Vratis. 1867. Herbart: „Schriften zur Metaphysik.“ Hebler: „Spinozas Lehre vom Verhältnisz der Substanz zu ihren Bestimmtheiten.“ Bern 1850. H. Löwe: „Die Philosophie Fichtes nach dem Gesammtergebnisz ihrer Entwickelung und in ihrem Verhältnisse zu Kant und Spinoza mit einem Anhange: Ueber den Gottesbegriff Spinozas uud dessen Schicksale.“ Stuttgart 1862. Sigwart: „Spinozas neuentdeckter Tractat u. s. w.“ Schaarschmidt: „Descartes und Spinoza.“ S. 103. Thilo: „Ueber Spinozas Religionsphilosophie“ in der Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. VI—VII. 1860—67. Ritter: „Gesch. der christlichen Philosophie.“ Göttingen 1859. Sätze Ritters wie: „Die Attribute sind nichts Anderes als Weisen, in welchen der Verstand Gott denkt.“ (S. 269) lassen nicht sogleich seine Auffassung klar hervortreten. Trendelenburg: „Hist. Beiträge“ Bd. II. 1855. Abhandl. 1. „Ueber den letzten Unterschied der philosoph. Systeme.“ Abhandl. 2. „Spinozas Grundgedanken und deren Erfolg.“ „Histor. Beiträge zur Philos.“ III. Berlin 1867. „Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken u. s. w.“ Vgl. namentlich S. 364 fg. Trendelenburg hebt so energisch die nothwendige Beziehung der Attribute auf den Intellect hervor, dasz Erdmann ihn anfänglich für einen Vertreter seiner Auffassung hielt. Ueberweg: „Gesch. d. Philos.“ Bd. III.

Diese Richtung erklärt die Attribute als reale Wesens-

momente der Substanz, als verschiedene Seiten des Inhaltes des Seienden als solchen. Der menschliche Intellect faszt die Dinge ihrer allgemeinen Form nach in adaequater Weise auf. Die Idee des Was der Substanz ist in dem menschlichen Geist adaequat, und dieses Was heiszt, insofern es als ein vom menschlichen Geist Gedachtes betrachtet wird, Attribut. Die Attribute sind die höchsten Gattungsbegriffe des Seienden, die durch keine höhere Gattung definirt werden können. (Tract. de Deo S. 46.) Substanz und Attribut sind im Begriffe Eines und Dasselbe. Die Substanz wird als das, was sie ist, eben durch das Attribut gedacht, und so gelten von Substanz und Attribut dieselben Bestimmungen. Daher sagt Spinoza: Omnis substantia sive omnia ejus attributa infinita est. Derselbe Begriff kann Attribut heiszen, sofern darin ein Quale ausgedrückt ist, Substanz, sofern er als an sich existirend gedacht wird.“ (Sigwart S. 31.)

Die subjectivistische Ansicht wird schon durch die Grundsätze der Erkenntnisztheorie widerlegt. Die Realität des menschlichen Geistes ist ein Axiom. Der menschliche Geist faszt die allgemeine Form der Dinge adaequat, d. h. die Dinge, sofern sie Dinge sind, so auf, wie sie an sich existiren (vgl. Eth. I Prop. 47 fg. Kuno Fischer S. 276 fg.)

Ein Hauptgrund, auf den sich die subjectivistische Auffassung stützt, ist der, dasz Spinoza die Substanz für absolut indeterminirt erkläre und jede Negation ausschliesse. Diesen Grund pflegt die objectivistische Auffassung so zu beseitigen, dasz sie zunächst die Realität der Attribute feststellt und dann irgendwie die Ausschlieszung der Negation aufzuheben sucht oder den Ausspruch Spinozas, dasz die Substanz weder eine Negation noch Determination involvirt, mit seiner Grundanschauung nicht vereinbar erklärt. Es ist im neunten Paragraphen der Nachweis versucht worden, dasz mit der Ausschlieszung der Negation im Sinne Spinozas die Realität einer unendlichen Zahl von Attributen wohl vereinbar ist.

Die Realität der Attribute erweist die objectivistische Auffassung durch eine Anzahl entscheidender Gründe. Wenn die Attribute blosz vom Denken an die Substanz herangebracht würden, mithin blosze Phaenomena wären, so müszte man sie als blosze inadaequate Bilder der Dinge mehr als Gebilde der Imagination betrachten und nicht so mit dem Intellect in Zu-

sammenhang bringen (vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. II. S. 41 Anm. 2). Bildete die apriorische Form des Denkens die Attribute, so würde das Was der Substanz sich ähnlich wie ein kantisches Ding an sich zum Intellect verhalten, man könnte von ihm nur sagen dasz, aber nicht was es ist. Das einzige Prädicat, welches wir berechtigt wären der Substanz beizulegen, bestände im leeren Sein, ohne dasz uns bekannt wäre, was den Inhalt dieses Seienden als solchen ausmachte. Allein wenn wir nicht wissen, was das Wesen des Seienden ist, was wir von einem Dinge prädiciren, sofern wir es als seiend setzen, so sind wir auch nicht einmal berechtigt, die Substanz an sich als Seiendes oder Ding zu betrachten. Nichts wäre verfehlter, als die Metaphysik Spinozas als Phänomenologie aufzufassen. Der menschliche Geist selbst würde als Folge der Substanz und im Besondern des Attributes des Denkens nur phänomenal sein. Spinoza bezieht seine Grundsätze ohne Weiteres auf das Seiende und nicht auf Erscheinungen. Wenn von Einbildungen oder von Erscheinungen gesprochen wird, so bezeichnet sie Spinoza ausdrücklich als entia rationis (vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. III. S. 366). Es würde gar nicht die Möglichkeit zu erklären sein, wie der Verstand, selbst nur ein Modus Gottes, die Fähigkeit haben sollte, sich das Wesen Gottes selbstständig zu construiren, während seine Ursache der göttliche Intellect eine adaequate Auffassung des göttlichen Wesens hat und als wirkliche objective Essenz haben musz. Es wäre nicht recht ersichtlich, wie der endliche Intellect die absolute Einheit Gottes in eine Reihe absolut verschiedener Attribute zerlegen könnte (vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. II. Ueber Spinozas Grundgedanken u. s. w. S. 40). Die subjectivistische Auffassung würde ferner auf eine Erklärung des Satzes: „Je mehr Realität ein Wesen hat, desto mehr Attribute müssen ihm zukommen, Gott hat absolut unendliche Realität, darum gehören zu einem Wesen unendlich viele Attribute“ (vgl. I. Prop. IX. Epist. 27) verzichten oder eine ganz unzureichende geben müssen. Dasz Spinoza sich die Attribute als an sich seiend denkt, geht klar aus diesem Satze hervor, denn der Gedanke, dasz das Seiende blosze absolute Position, d. h. rein logisches Prädicat ist, wenn das Ding sich nicht selbst als seiend setzt, ist ihm, dem naiven Dogmatiker, durchaus fremd. Dann ist bei Spinoza, das, was vom Attribut gilt, auch an der Substanz

real und umgekehrt. Die Substanz ist untheilbar, also ist es auch das Attribut der Ausdehnung, um überhaupt Attribut der Substanz zu sein. „Es kann kein Attribut einer Substanz vorgestellt werden, aus dem folgte, dasz die Substanz theilbar wäre." (Eth. I Prop. 12 Prop. 13 Cor. 15 Schol.) Die Substanz, sagt Spinoza, besteht aus Attributen.[30]) Die Attribute sind nicht blosz im Intellect, sondern bestehen realiter „auszerhalb desselben," d. h. sie sind nicht blosze Gedankendinge, sondern auch an sich Seiendes. „Auszerhalb des Intellects giebt es keine andere Realität als Substanzen und deren Affectionen oder was dasselbe ist, deren Attribute und deren Affectionen."[31])

Wären die Attribute blosze apriorische Begriffsformen, d. h. Ideen des menschlichen Geistes, so könnten sie nur verschiedene Seiten des Denkens, nicht dem Denken coordinirte Seiten der Substanz sein. Das Denken ist aber nur eines der unendlich vielen ihm coordinirten Attribute Gottes, die Gottes ewiges und unendliches Wesen ausdrücken. (Eth. II Prop. I Dem.) Mit der Phänomenalität der Attribute wird auch die der Modi, ihrer Zustände gesetzt. Nun ist der menschliche Geist ein Modus des Attributes Denken, folglich müszte er blosz phänomenal sein und die Attribute wären nur Erscheinungen der Erscheinung. Der menschliche Geist würde sich adaequat als blosz Phänomenales auffassen, nirgends wäre Wirklichkeit, vielmehr alles nur Erscheinung, ohne dasz es ein Wirkliches gäbe, das eben diese Welt der Erscheinung setzen würde. Die Bedingung einer Erscheinung ist aber ein Wirkliches, dem sie Erscheinung ist, das im Unterschiede von sich, dem Wirklichen, sie als solche erkennt. Bei Spinoza findet sich nirgends ein solcher Gedanke, die Auffassung des reinen Intellects vom eigenen Wesen und von seinem Object ist durchaus dem an sich Seienden gemäsz.

---

[30]) Eth. I. Def. 6: Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est substantiam constantem infinitis attributis etc. Epist. 2: Deum definio ens constans infinitis attributis etc.

[31]) Eth. I Prop. 4 Dem.: Nihil extra intellectum datur, per quod plures res distingui inter se possunt, praeter substantias, sive quod idem est, earum attributa, earumque affectiones.

Die subjectivistische Auffassung beruft sich auf Stellen, in denen es heiszt, Gott ist die Ursache der Modi, sofern er unter einem Attribut, z. B. Ursache der Körper, sofern er unter dem Attribut des Denkens betrachtet wird. (Eth. II Prop. 6, Prop. 7 Schol.) Es ergäbe sich hieraus, dasz Gott nur Ursache der Dinge ist, sofern wir ihn als solche von irgend einer Seite, in der wir die göttliche Natur aufzufassen vermögen, betrachten. Wir erkennen nicht, wie an sich die Dinge aus Gott hervorgehen, sondern fassen das göttliche Wesen in Attributen auf, aus denen die einzelnen, besonderen Dinge sich als Modificationen ergeben. Dem Ausdrucke nach könnte man hier zweifelhaft sein, ob die Attribute blosz phänomenal oder real sind. Allein wenn Gott aus Attributen wirklich besteht und wir sein Wesen adaequat auffassen, so können wir ihn nur in Attributen denken.[32]) Wenn der menschliche Intellect nur seiner apriorischen Form nach Gott in Attributen vorstellen würde, so könnte überhaupt nur von zwei Attributen, nicht aber von einer unendlichen Vielheit die Rede sein, da der menschliche Intellect Gottes Wesen nur in zwei Attributen vorstellt und die andern blosz erschlieszt. Diese andern Attribute würden daher nicht als Vorstellungsform dem Intellect angehören und nicht als Attribute zu betrachten sein.

Die Attribute sind allerdings logischer Natur, sie sind die höchsten Gattungsbegriffe des Seienden. Die logischen Verhältnisse werden aber im ganzen System mit den metaphysischen identificirt. Attribut ist die logische, mit der metaphysischen identische Form des Seienden als solchen. Es drückt das Was der Substanz so aus, wie es an sich ist.

Die Gründe der objectivistischen Ansicht sind offenbar so gewichtig, dasz an der Realität der Attribute nicht zu zweifeln ist. Andrerseits steht es fest, dasz Spinoza die Attribute aus dem Wesen des Verstandes ableitet, die Möglichkeit der Ableitung vermag aber die objectivistische Auffassung nicht zu erklären. Die Attribute sind nur respectu intellectus (vgl. Trendelenburg Hist. Beiträge III. S. 375), sie sind das, was der Intellect von der Substanz percipirt, sind Ideen. Wenn

[32]) Vgl. I Prop. 4, I Prop. 19: Deus sive omnia attributa ejus aeterna sunt. Dem.: Per Dei attributa intelligendum est id, quod ad substantiam pertinet: id ipsum inquam ipsa attributa involvere debent.

also die Attribute wirklich nur objective Essenzen des menschlichen Intellects sind, so kann es nur zwei Attribute geben, denn objective Essenzen sind nur Denken und Ausdehnung und dennoch sollen die andern Attribute ihrer attributiven Bedeutung nach gar nicht von diesen verschieden sein. Sind die andern Attribute nicht Objecte des menschlichen Geistes, so durfte sie Spinoza nicht als Attribute betrachten.

Ferner ist es undenkbar, dasz unendliche Wesenheiten der absoluten Substanz Object des endlichen Intellects sein können oder dasz der endliche Geist von ihnen eine adaequate Perception hat (quod intellectus de substantia percipit). Der endliche Intellect kann, wie in der Erkenntnisztheorie gezeigt wurde, nur einen auf Vernunftgründe gestützten Glauben, aber nie eine klare und deutliche Perception von einem Unendlichen als solchen haben. Die Attribute müssen aber als reale Prädicate der Substanz unendlich sein, von ihrer Unendlichkeit ist gar nicht zu abstrahiren, ohne ihr Wesen, wie es die objectivistische Ansicht auffaszt, nämlich als wirkliche Seiten der Substanz, aufzuheben (vgl. Eth. I, Prop. 8). Der menschliche Intellect hat nur das endliche Wesen des Dinges, dem er angehört, zum Object, aber nicht ein Unendliches. Die Idee eines Unendlichen ist unmöglich. „Idea quod humanae mentis esse constituit est idea rei actu existentis, at non rei infinitae.“ (Eth. II. Prop. XI. Dem.).

Also können die Attribute, welche der menschliche Intellect der Substanz beilegt, gar nicht wirkliche Vorstellungen, sondern nur Producte der Einbildungskraft, Ideen von Ideen oder Urtheile über Ideen sein, dasz nämlich der auf Grund der Perception unserer Beschränktheit von der Einbildungskraft gebildete, auf gute Vernunftgründe gestützte Begriff Gottes die Unendlichkeit der Attribute seiner absoluten Natur involvirt. Sind also die Attribute nothwendig Vorgestelltes, aber nur Vorstellungen des endlichen, menschlichen Geistes, so können sie an der unendlichen Natur der Substanz keine Realität haben, sondern nur in der von dem menschlichen Intellect gebildeten Idee der Substanz.

Die objectivistische Auffassung löst also nicht das Problem, wie die Attribute reale Wesensbestandtheile der Substanz und andererseits blosz Gedachtes sein können. Die folgende

Auseinandersetzung versucht nun eine neue Basis für die Lösung des Problems zu gewinnen und auf Grund derselben den idealen und realen Character der Attribute zu vermitteln und festzuhalten.

§. 12.

Der unendliche Intellect und die Attribute als dessen Object.

1.

Das Problem des absoluten Bewusztseins der Substanz und dessen Lösung.

Die Lösung des Problems, ob die absolute Substanz Leben und Bewusztsein hat, d. h. ob ihr ein unendlicher Verstand und Wille zukommt oder ob der unendliche Intellect nur die Totalität der endlichen Geister, die unendliche Summe endlicher Momente ist und gar nicht zum Wesen des Substantiellen als solchen gehört, die Lösung dieses Problems ist die Voraussetzung der Auffassung des Wesens der Attribute, wie sie im Folgenden dargelegt wird. Die Frage, um die es sich handelt, obwohl von der grössten Wichtigkeit für den Spinozismus, ist, wie Trendelenburg sagt, noch eine „Streitfrage". Es wird noch jede der beiden Auffassungen vertreten, die zweite, von Jacobi zur Geltung gebrachte, darf noch heute in gewissen (theologischen) Kreisen als die herrschende betrachtet werden. Von der Entscheidung dieser Frage hängt es ab, ob Spinoza das Seiende als Solches als bewusztes setzt, d. h. ob der spinozistische Gott Selbstbewusztsein und Persönlichkeit hat, oder ein unbewusztes Denken — das freilich nicht gut denkbar ist —, die blosze Identität mit sich ist, die erst in ihren Modis, den endlichen, menschlichen Geistern, als Selbstbewusztsein zur Erscheinung kommt.

Die Auffassung, dasz Gott weder Intellect noch Willen hat, scheint ohne Weiteres einzuleuchten, wenn man Sätze liest wie: Ostendam ad Dei naturam neque voluntatem neque intellectum pertinere (I Prop. 17, Schol. Sor.). Intellectus actu sive finitus sive infinitus sit, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam non vero ad naturantem referri debet. (I Prop. 31.)

Bereits Leibnitz vertritt diese Auffassung. Die Substanz Spinozas sei eine unbewuszte, gedankenlose Persönlichkeit,

welche sich erst in ihren Modificationen zu eigentlichem Denken und Bewusztsein entfalte[33]). Jacobi, seiner Zeit der gründlichste Kenner Spinozas, hat das Verdienst, zuerst die Frage praecise formulirt und ihr eine Fassung gegeben zu haben, die es möglich machte, „das herumschweifende Gerede" und Hin- und Herstreiten über den Atheismus Spinozas zu beendigen und eine Entscheidung herbeizuführen (vgl. Löwe, Die Philosophie Fichtes u. s. w. Anhang S. 272). Jacobi stellte die Frage, ob die absolute Substanz ein sich wissendes Ich oder nur der gemeinsame Wesensgrund, „die Fruchtbarkeit der Dinge" (Kant) sei und traf damit den Kernpunkt der Controverse. Jacobi selbst entschied sich dahin, dasz der Gott Spinozas kein Selbstbewusztsein habe. So heiszt es z. B. in der Darstellung der Lehre Spinozas in Briefen an Moses Mendelsohn §. 135: „Es wird nun bald klar sein, dasz so wenig es auszer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Ruhe und Bewegung geben kann, es ebensowenig nach den Grundsätzen des Spinoza auszer den denkenden endlichen Dingen noch einen besonderen unendlichen Verstand und Willen geben könne." (Vgl. Jacobi's Werke Breslau 1786 IV. Abth. I S. 184 fg.) Jacobi's Ansicht wurde durch ihre Begründung, die Kenntnisse und Autorität ihres Vertreters die herrschende. Herders Gegenschrift „Gott oder Gespräche über Spinozas System" konnte nicht überführen, da der Nachweis nicht schwer wurde, dasz Herder aus Mangel an gründlicher Quellenkenntnisz mehr seine eigene Lehre als die Spinozas vertheidige[34]). Kant, Fichte, Schelling, Hegel schlossen sich der Auffassung Jacobis ohne Weiteres an. Schelling meint, der Spinozismus kenne nur ein Princip, die „blinde Substanz" (vgl. Löwe S. 283). Die Hegel'sche Schule theilt die Auffassung ihres Meisters. Feuerbach hält es für den grözten Fehler Spinozas, dasz er die Substanz als uneingeschränktes

---

[33]) Leibnitz, Theodicee II § 371, III § 371, 188, 372; dazu Refutation inedite de Spinoza par Leibnitz par A. Foucher de Careil Paris 1854.

[34]) Vgl. Löwe: Die Philosophie Fichtes etc. Anhang S. 280 fg. Ueber die Schriften, welche sich auf den Jacobi—Mendelssohn'schen Streit über den Atheismus Spinozas beziehen, vgl. Ueberweg, Gesch. d. Philos. III. S. 65.

Sein faszte und sie nicht als Geist bestimmte[35]). Strausz hält die Substanz für etwas Abstractes (eine Auffassung, die nach §. 3 nicht haltbar ist), Spinozas Gott sei eine nur in den Modis und zwar nur im Menschen selbstbewuszte Persönlichkeit[36]). Auf diesem Standpunkte stehen ferner mehr oder weniger entschieden Kuno Fischer, theilweise Sigwart (in Bezug auf den Tractat) u. A. So liest man bei Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie S. 307: „Spinoza hat sich unter den unendlichen und nothwendigen Modificationen nichts Anderes gedacht als eben jenen endlosen Zusammenhang aller endlichen Dinge, d. h. den Inbegriff aller Modi. Der Inbegriff aller Ideen ist der vollkommen unendliche Verstand u. s. w. Sigwart hält den Gott Spinozas in der dritten Phase (Ethik) für selbstbewuszt, in der zweiten dagegen für unbewuszt.

Die Persönlichkeit und das Selbstbewusztsein der absoluten Substanz nehmen an: Ritter, „Gesch. d. Philosophie“ Bd. VI. S. 230 fg. Ueberweg „Geschichte d. Philosophie“ III, S. 82: „Der unendliche Intellect darf nicht als die immanente Einheit, somit nicht als die Summe, sondern musz als das Prius der endlichen Intellecte angesehen werden, indem auch auf voluntas eud intellectus, wie auf motus und quies sich Spinozas Hypostasirung des Abstracten mitbezieht“[37]). Indessen kann Ueberweg hier nur deshalb citirt werden, weil er das Hauptmoment bei dieser Frage, ob die unendlichen Modi nur die Summe der endlichen sind, in dem Sinne dieser Auffassung entscheidet. Sonst hält Ueberweg den Gott Spinozas für eine Hypostasirung allgemeiner Begriffe, die Spinoza in unberechtigter Weise wie eine Persönlichkeit behandelt und ihr sogar Liebe und andere Gemüthszustände zugeschrieben habe. Nach Ueberweg wird von Spinoza sein absolutes Wesen mit Unrecht Gott genannt. Diese Benennung sei ein blosz irreführender Ausdruck,

---

35) Vgl. L. A. Feuerbach „Geschichte der neueren Philosophie von Baco bis Spinoza.“ Ansbach 1843 S. 430—34.

36) David Friedr. Strausz „Die christliche Glaubenslehre“ Bd. S. 507—8.

37) Eine Hypostasirung des Abstracten findet freilich nicht statt und Spinoza ist weit entfernt allgemeine Begriffe zu hypostasiren. Seine Begriffe mögen insofern unwirkliche sein, als sie nur Momente des Seienden erfassen (z. B. das Denken nur als ein zum Object—Haben nicht als ein sich selbst zum Object—Haben), aber Spinoza hat sich sein Allgemeines durchaus als ein Concretes gedacht.

welcher die der spinozistischen Definition der Substanz widerstreitende Vorstellung einer concreten Existenz nahe lege. In keinem Falle sei das Wort Gott umzudeuten und am wenigsten auf etwas so ganz Heterogenes wie die Substanz zu beziehen. „Die spinozistische Umdeutung religiöser Termini ist irreführend und häszlich“ (S. 6). Mit Bezug auf die Worte Göthes in dem Briefe an Fr. H. Jacobi, es sei das πρῶτον ψεῦδος der Gegner Spinozas, dasz sie dessen Gott, das grosze ens entium, die in allen Erscheinungen ewig wirkende Ursache ihres Wesens, als einen abstracten Begriff ansähen, sagt Ueberweg (S. 80): „Das Sein in allem Dasein, das Denken in allen Gedanken, das Ausgedehntsein in allen Körpern ist nicht ein ens, das zu sich sprechen, ein Bewusztsein von seiner Unveränderlichkeit haben und Gegenstand der Verehrung und intellectuellen Liebe sein könnte.“

Indessen das Denken überhaupt in allen besonderen Gedanken, das Bewusztsein überhaupt in jedem besonderen wird jedenfalls das enthalten müssen, was den Gedanken als solchen zu einem Gedanken, das Bewusztsein zum Bewusztsein macht. Ist aber jedes Bewusztsein Selbstbewusztsein und Gottes Intellect die allgemeine Form des Bewusztseins, so wird er jedenfalls irgend welche Idee von seinem Wesen haben. Die Sprache Gottes ferner, von der Göthe redet, ist jedenfalls nicht in äusserlichem, wörtlichen Sinne aufzufassen.

Das Selbstbewusztsein des spinozistischen Gottes nehmen ferner an: Thilo „Die Religionsphilosophie Spinozas“ in der Zeitschrift für exacte Philosophie. Bd. VI—VII. 1860—67. Löwe „Die Philosophie Fichtes.“ Vgl. namentlich den Anhang „Ueber den Gottesbegriff Spinozas“ u. s. w. Trendelenburg in den angeführten Abhandlungen. Vgl. namentlich Historische Beiträge II, 45 fg. An einigen Stellen spricht Trendelenburg so, dasz man ihn zunächst — wie es bei der Frage der Attribute wirklich geschehen ist — als einen Vertreter der entgegengesetzten Ansicht halten könnte. Vgl. 2. Bd. S. 55: „Die endlichen Gedanken, welche von einander im Unendlichen bestimmt werden, bilden zusammen den unendlichen Verstand Gottes.“

Was zunächst die frühere Phase des Spinozismus betrifft, so meint Sigwart, Gott habe im Tractat nicht in der Weise Selbstbewusztsein, wie jedem einzelnen Dinge eine Idee seines

Wesens zukäme. Der unendliche Intellect sei nichts weiter als die Totalität der einzelnen Ideen. Mithin wäre in der ursprünglichen Denkweise Spinozas das Bewusztsein Gottes nicht begründet (Sigwart, Spinozas neuentdeckter Tractat S. 94). Nun führt aber Sigwart selbst gleich darauf den Satz an: „Wenn in der Natur kein Ding ist, dessen Idee nicht in seiner Seele gegeben wäre, so erhellt daraus auch, dasz der unendliche Verstand, den wir den Sohn Gottes nennen, von aller Ewigkeit in der Natur sein musz. Denn da Gott von Ewigkeit gewesen ist, so musz auch eine Idee in dem Denken, d. h. in ihm selbst von Ewigkeit sein und diese Idee kommt mit ihm selbst objectiv überein, d. h. so dasz ideell in ihr gesetzt ist, was realiter in Gott existirt." (Vgl. Tract. d. Deo ed. v. Vlot. II, Cap. 22, S. 284. Sigwarts Uebers. S. 131.)

Dieser Satz würde nur dann für eine Auffassung des unendlichen Intellects als Summe der endlichen Geister sprechen, wenn die Substanz die Summe aller endlichen Dinge als solcher und nichts mehr wäre. Die Substanz verhält sich aber zu den endlichen Dingen wie das Allgemeine zum Besondern und ebenso der unendliche Intellect zu den endlichen Ideen. Man wird daher jenen Ausspruch Spinozas vielmehr so zu verstehen haben, dasz, wie jeder Modus oder jedes besondere Ding eine Idee hat, so auch das unendliche allgemeine Ding, Gott, das ens entium. Diese Idee Gottes im Denken ist durchaus nicht die blosze unendliche Zusammensetzung der endlichen Ideen. Es würde, wie sich zeigen wird, ein principielles Miszverständnisz sein, das Verhältnisz der unendlichen Modi zu den endlichen nicht als das des Allgemeinen zum Besondern, sondern als das des Ganzen zu seinen Theilen aufzufassen.

In Bezug auf die Ethik ist Sigwart anderer Ansicht, er gesteht ohne Bedenken in der dritten Phase ein Selbstbewusztsein Gottes zu. Indessen findet sich gerade in der Ethik eine Reihe von Stellen, welche eine entgegengesetzte Auffassung zu bedingen scheinen. So erklärt Spinoza ausdrücklich Eth. I, Prop. 17 Schol.: „Der Natur Gottes kommt weder Verstand noch Willen zu". „Sollen zum ewigen Wesen Gottes Verstand und Willen gehören, so musz unter beiden Attributen allerdings etwas Anderes als gewöhnlich verstanden werden. Der Verstand und der Wille, welche Gottes Wesen bildeten (constituerent), müszten von unserm Verstande und Willen im höchsten

Masze verschieden sein und könnten nur im Namen übereinstimmen, wie etwa das Sternbild des Hundes mit dem Hunde als bellendes Thier übereinstimmt." D. h. also das, was wir in den Begriff Verstand und Willen hineinzulegen pflegen, können wir nicht auf die Natur Gottes übertragen. Ueberdies ist der Intellect in jedem Falle, auch als unendlicher, immer nur ein Modus der res cogitans und gehört also zur natura naturata, nicht zur natura naturans oder der Substanz.[38]) Der Wille gehört also nicht mehr zur Natur Gottes als das übrige Natürliche[39]), sondern verhält sich zu ihr wie alles Uebrige, was, wie wir gezeigt haben, aus der Nothwendigkeit der göttlichen Natur folgt und von derselben zur Existenz und zum Wirken in bestimmter Weise determinirt wird. Folglich wäre Gott unpersönlich, er hätte kein Bewusztsein, denn Intellect ist nichts Anderes als Idee, und nur die Idee weisz von sich selbst[40]). Indessen erheben sich gegen dieses Resultat grosze Bedenken.

Spinozas Grundgedanke besteht darin, dasz Körper und Geist Eines und Dasselbe nur von verschiedenen Seiten ausdrücken, so dasz die Ordnung der Dinge mit derjenigen der Ideen übereinstimmt. Alles was ist, musz sofern es ist, ein Gedachtes sein. Nichts kann, ohne dem Attribut des Denkens anzugehören, d. h. ohne irgend eine Beseeltheit Ding oder Modification des Seienden als solchen sein[41]).

Nun ist das reale Allgemeine ein Concretes, Einzelnes

---

[38]) Eth. I, Prop. 31: Intellectus actu sive is finitus sit, ut et voluntas, cupiditas, amor etc. ad naturam naturatam, non ad naturantem referri debet. Vgl. dazu die Demonstratio.

[39]) Quam reliqua naturalia. Natur ist also hier im engern Sinne der natura naturata gebraucht, wie ähnlich res im engern Sinne mit Körper identificirt wird. Wenn es also Ethik II, Prop. 13 heiszt, die ganze Natur ist, wie ein einzelner Körper, ein zusammengesetztes Individuum, so ist hier Natur nicht durchaus als Natur-Substanz aufzufassen, man wird sogar eher annehmen müssen, dasz Natur an dieser Stelle die Totalität der endlichen Körper bedeutet, da ausschlieszlich von den endlichen Dingen daselbst die Rede ist.

[40]) Auch die Idee ist nicht Denken überhaupt, sondern ein Modus desselben. Vgl. Eth. II, Ax. III: at idea dari potest, quamvis nullus alius cogitandi modus.

[41]) Vgl. Eth. II, Prop. 13 Schol., Omnia quamvis diversis gradibus animata tamen sunt. Dieser Gedanke ist die reine Consequenz der Grundanschauung. Wenn Spinoza in den Cog. metaph. II, Cap. VI. ed. Gfr. p. 6



oder ein Ding, daher wird auch die Idee desselben ebenso ein Einzelnes sein und ihm ebenso angehören, wie jedem Einzeldinge in der Welt des Modalen eine Idee zukommt. Wie sich die besondern, endlichen Dinge zum allgemeinen, unendlichen Dinge, dem „ens entium“ (Göthe) verhalten, so die besondern Ideen zur allgemeinen Idee[42]). Wäre das nicht der Fall, so würde die Ordnung und Verknüpfung der Ideen nicht mit derjenigen der Dinge identisch sein. Die allgemeine Idee, welche die objective Essenz des Seienden als solchen ist, hat mithin das Substantielle zu ihrem Object oder Inhalt. Sie bedeutet daher nichts Anderes als die Idee, welche die Substanz als solche hat, oder deren Intellect, in welchem die Substanz zunächst zwar sich selbst als Substanz erfaszt, weiterhin aber auch alle endlichen Dinge, die als Wirkungen in der Substanz, ihrer Ursache gesetzt sind und aus ihr begriffen werden. Folglich müszte der Basis des Systems gemäsz Gott ein Bewusztsein haben, das nicht nur aus ihm hervorgegangen oder seine Wirkung, sondern sein nothwendiges Prädicat ist. In der That spricht dieses Spinoza deutlich genug selbst in Prop. 3, Eth. II

---

von Dingen spricht, denen wohl Leben zukommt, d. h. die Kraft, durch welche die Dinge überhaupt in ihrem Sein beharren, aber nicht anima oder mens, so negirt er damit noch nicht, wie Trendelenburg meint, von diesen Dingen Beseelung oder Denken überhaupt, sondern nur die höhern Stufen desselben, die thierische und menschliche Beseeltheit. Notandum autem est, quod si vita rebus etiam corporeis tribuenda sit, nihil erit vitae expers; si vero tantum iis, quibus anima mixta est corpori, solummodo hominibus et forte etiam brutis tribuenda erit; non vero mentibus nec Deo. Verum cum vocabulum vitae communiter latius se extendat, non dubium est, quin etiam rebus corporeis, mentibus non unitis, et mentibus a corpore separatis tribuendum sit.“ Da ein bloszer Verstand ohne Körper, worauf er sich als objective Essenz bezieht, nicht denkbar ist, so handelt es sich im letzten Satze wohl nur um die Frage, ob sich der Begriff Leben ebenso auf ein Ding als denkendes, d. h. auf eine Idee, wie als ausgedehntes, d. h. auf einen Körper beziehen läszt. In dem Satze: „Omnia, quamvis diversis gradibus animata tamen sunt“ ist animata offenbar im weitern Sinne nicht in dem engern als verständig oder vernünftig aufzufassen. Die Terminologie ist leider bei Spinoza sehr schwankend, er braucht ohne weitere Erklärung: res, natura und eine Reihe anderer Wörter bald im engern, bald im weitern Sinne.

[42]) Vgl. Eth. II, Prop. 8. Ideae rerum singularium sive modorum non existentium ita debent comprehendi, in Dei infinita idea ac rerum singularium sive modorum essentiae formales in Dei attributis continentur.

aus: „In Gott besteht nothwendig eine Idee von seinem Wesen, wie von Allem, was aus seinem Wesen folgt." Diese Idee musz einzig sein[43]). Es wird nun in Frage kommen, ob und wie es möglich ist, mit dieser den Grundbegriffen entsprechenden Auffassung die auf eine entgegengesetzte hindeutenden Stellen in Einklang zu bringen. Der Widerspruch, dasz einerseits Gott weder Intellect noch Willen haben und andererseits Gottes Intellect, wie es gleich darauf heiszt, die Ursache aller Dinge sein soll[44]), ist ein so entschiedener und offen am Tage liegender, dasz er nur ein scheinbarer sein kann. In der That wird eine Vermittelung beider Ansichten in folgender Weise möglich.

Wenn Spinoza sagt, Gott habe weder Verstand noch Willen, so spricht er diese Eigenschaften dem göttlichen Wesen in ähnlicher Weise ab, wie die Ordnung in der Natur negirt wird. Die Negation bezieht sich nämlich im Grunde nur auf die Vorstellungen, welche gewöhnlich mit dem Begriff des Willens verbunden werden. Wie man mit dem Begriffe der Naturordnung gewöhnlich teleologische Vorstellungen verbindet, oder eine auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Ordnung auf die reale und intelligibele Welt bezieht, so pflegt man einen durchaus dem menschlichen ähnlich gedachten, nur graduell verschiedenen Verstand und Willen der göttlichen Natur beizulegen. Spinoza negirt nun von der Natur durchaus nicht jede Ordnung, seine Welt ist nach ewigen und allgemeinen Gesetzen geordnet, nur darf man nicht an eine teleologische oder eine auf sinnlicher Wahrnehmung beruhende Ordnung denken[45]).

---

43) Eth. II, Prop. 3. In Deo necessario datur idea tam ejus essentiae quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur. Prop. 4. Idea Dei, ex qua infinita infinitis modis sequuntur unica tantum esse potest.

44) Vgl. Eth. II, Prop. 17, Cor. 2. Cum itaque Dei intellectus sit unica causa rerum videlicet tam earum essentiae quam existentiae. Prop. 34, Schol. 2, Si prius consideremus id, quod ipsimet concedunt videlicet ex solo Dei decreto et voluntate pendere, ut unaquaeque res id, quod est, sit. Nam alias Deus omnium rerum non esset causa. Deinde quod omnia Dei decreta ab aeterno a Deo sancita fuerunt.

45) Et quia ii, qui rerum naturam non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus firmiter esse credunt, rerum suaeque naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesen-

Weil dieser Gedanke aber in Folge des gewöhnlichen Sprachgebrauches und der geltenden Anschauung nahe lag, so scheute er sich diese Begriffe wie Ordnung u. s. w. anzuwenden, er negirt sie, und wenn er sie wieder anwendet, so geschieht dieses, indem er die eigenen Vorstellungen hineinlegt, welche nach seiner Meinung diese Begriffe zu realen machen. Bei der schwankenden Terminologie darf es nicht auffallen, wenn zwei ganz gleichlautende Ausdrücke ohne weitern Zusatz auf Begriffe mit ganz verschiedenem Inhalt bezogen werden. In derselben Weise wie von der Natur Ordnung negirt und doch andrerseits von ihr ausgesagt wird, kommt dem göttlichen Wesen Verstand und Wille zu, während dieses in gewisser Hinsicht nicht der Fall ist. Gewöhnlich legt man dem göttlichen Wesen einen Verstand und Willen bei, der sich vom menschlichen nur dadurch unterscheidet, dasz er die höchste Stufe eines solchen Verstandes bedeutet. Man meint damit von Gottes Denken die höchste Vollkommenheit prädicirt zu haben, befindet sich aber darin in einem groszen Irrthum[46].

Die höchste Potenzirung eines endlichen beschränkten, abhängigen und dem Irrthum unterworfenen Geistes kann, sofern sie blosz graduelle Steigerung bleibt, niemals einen absolut unabhängigen, nur wahre Ideen habenden und allen Ideen als solchen gemeinsamen Intellect ergeben. Man musz von allen Vorstellungen abstrahiren, die mit dem Begriffe des menschlichen Willens und Verstandes als menschlichen verknüpft sind, um sich einen richtigen Be-

---

tantur, eas facile imaginari et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas, si vero contra ipsas, male ordinatas sive confusas esse dicimus. Et quoniam ea nobis prae ceteris grata sunt, quae facile imaginari possumus ideo homines ordinem confusioni praeferunt, quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset (Eth. I Appendix), vgl. dagegen Ordo et connexio idearum idem atque ordo et connexio rerum Eth. II, Prop. 7.

[46]) Eth. I Prop. 17 Schol. Porro infra ostendam ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem non pertinere. Scio equidem plures esse, qui putant, se posse demonstrare, ad Dei naturam summum intellectum et liberam voluntatem pertinere; nihil enim perfectius cognoscere ajunt, quod Deo tribuere possunt, quam id, quod in nobis est summa perfectio.



griff von einem göttlichen Intellect und Willen zu bilden.[47]) Ein endlicher Intellect und Wille ist zugleich mit dem Dinge, nach den Meisten sogar erst später als das Ding, indem sie den Inhalt des Intellects erst aus dem Dinge ableiten. Der göttliche Intellect ist dagegen vor allen Dingen, denn alle Dinge sind von Gott geschaffen, sie existiren so, wie sie Gott gedacht hat. Ferner besteht der menschliche Intellect nur aus einem Complex einfachster Ideen, der sich auflösen kann, unvergänglich ist nur der apriorische, d. h. der mit jeder einfachen Idee als solcher gesetzte Inhalt (vgl. Eth. II Prop. 49 Cor. Dem. II Prop. 15 und Dem.) Das Prius ist nicht der menschliche Geist, sondern die Vielheit der einzelnen, einfachsten Ideen, welche ihn zusammensetzen. Die beiden Seiten des Geistes, die praktische und theoretische oder der Verstand und Wille, sind kein durchaus einheitliches Vermögen, sondern nichts praeter ipsas singulares volitiones et ideas (II Prop. 49 Cor. Dem.). Jede einfachste Idee kann daher vom menschliche Intellect getrennt werden und für sich bestehen oder in eine Verbindung mit andern Ideen treten (vgl. Eth. II Prop. 7 Schol. und Prop. XIII. Schol. Lemma IV. Dem. 5 Prop. 15.) Die Idee, welche den göttlichen Intellect bildet, ist dagegen keine Zusammensetzung, die auflösbar wäre, sondern höchst einfach und bleibt in allen Veränderungen der endlichen Geister eine und dieselbe, sie drückt eine Seite des Ewigen und Unveränderlichen aus. Die einfachsten Ideen, welche den menschlichen Geist bilden und in Bezug auf denselben das der Natur nach Frühere sind, verhalten sich zum unendlichen Intellect als Besonderungen und Wirkungen zum Allgemeinen und Verursachenden sind also der Natur nach das Spätere. „Die Substanz ist der Natur nach früher als ihre Affectionen.“ Der göttliche Wille ist also vom menschlichen himmelweit verschieden.[48])

---

[47]) Vgl. Eth. I. Prop. 17 Schol.: Porro ut de intellectu et voluntate, quas Deo communiter tribuimus hic etiam aliquid dicam. Si ad aeternam Dei essentiam intellectus scilicet pertinet aliud sane per utrumque hoc attributum intelligendum est, quam quod vulgo solent homines.

[48]) Vgl. I. Prop. 17 Schol.: Intellectus et voluntas, qui Dei essentiam constituerent a nostro intellectu et voluntate toto caelo differre deberent, nec in ulla re, praeterquam in nomine convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt signum coeleste et canis animal latrans.

Indessen geht Spinoza in der Betonung des Unterschiedes zu weit, wenn er sagt, der menschliche und göttliche Wille kämen in keiner Weise wirklich, sondern nur dem Namen nach überein, etwa so wie das Sternbild und das bellende Thier, welche beide Hund genannt würden. Der Wille Gottes und derjenige des Menschen müssen darin wenigstens übereinstimmen, dasz sie überhaupt Wille und Intellect sind, sonst würde man von einem göttlichen Intellect und Willen sich gar keine wirkliche Vorstellung bilden können. Spinoza legt überdiesz dem göttlichen Intellect und Willen Prädicate bei, die einem Intellect und Willen überhaupt zukommen, er spricht von ewigen Gedanken und Beschlüssen Gottes und zwar nicht blosz allegorisch. Gott hat eine Idee von seinem Wesen, er weisz von demselben, erkennt es. Das sind aber alles Functionen, die einem Intellect als solchem zukommen, oder man müszte annehmen, dasz auch etwas, was Nicht-Erkenntnisz ist, erkennen könnte.

Spinoza schlieszt also nur den menschlichen Intellect und Willen von der göttlichen Natur überhaupt aus (Trendelenburg Hist. Beitr. II. S. 60).

Es bleibt noch der Einwand übrig, dasz Gott natura naturans wäre, während der Intellect und Wille in jedem Falle zur natura naturata gehörten, der unendliche Intellect und Wille bedeuteten demnach Wirkungen, aber nicht Prädikate Gottes. Allein dieses sind bei Spinoza nicht durchaus unvereinbare Gegensätze (vgl. §. 6), es kann vielmehr die Wirkung eines Dinges zugleich dessen Prädicat sein. Hierauf beruht die Möglichkeit, dasz die unendlichen Modi einerseits von der Substanz abhängen, andrerseits ihr attributiv inhäriren. Wenn ferner Spinoza sagt, die Idee oder Erkenntnisz sei ein Modus des Denkens neben andern Modis, wie: Liebe, Begierde u. s. w., so gehört zwar das Erkennen ebenfalls zu den Besonderungen des Einen, allgemeinen Denkens überhaupt, indessen ist doch das Verhältnisz des Erkennens zum Denken überhaupt ein anderes, als das der übrigen Modi. Die Idee ist der unmittelbarste Modus des Denkens und seiner Natur nach früher als die übrigen Modi desselben, die sich aus der Idee erst als Folgen ergeben.[49]) Idee ist ein nothwendiger Inhalt des Den-

[49]) Vgl. Eth. II. Prop. 11 Dem.: Essentia hominis a certis Dei attribu-

kens überhaupt. Denken ohne Idee kann gar nicht gedacht werden. Wenn nämlich die Idee Gottes wie die Idee überhaupt aus dem undenklichen Denken als solchen nothwendig folgt, so musz sie so unendlich sein wie das, woraus sie sich ergiebt oder worin sie gesetzt ist (vgl. Eth. I. Prop. 21 Dem.). Begrenzt könnte dieser Modus des Denkens nur durch ein Denken werden, aus dem sich diese Idee nicht ergiebt, denn ein Denken, aus dem diese Idee folgt, würde noch eine weitere Ausdehnung desselben bezeichnen. Andrerseits kann es ein Denken, in dem dieser Modus nicht Realität hat, gar nicht geben, denn nach der Voraussetzung sollte die Idee Gottes eben eine Folge des absolut unendlichen Denkens als solchen sein. Gäbe es ein Denken, aus dem diese Modification nicht folgte, so wäre sie nicht Folge des absolut unendlichen Denkens, sondern eines Theiles oder Modus desselben (Eth. I. Prop. 21 Dem.). Wenn also aus dem absoluten Denken nothwendig die Idee oder der Intellect überhaupt folgt, so kann es gar keine res cogitans ohne Intellect geben, es gehört die Idee zur allgemeinen Form des Denkens als Wirkung und Prädicat. Man kann sich dieses Verhältnisz so vorstellen wie dasjenige des theoretischen und praktischen Bewusztseins zum Bewusztsein als solchen. Der allgemeine Begriff ist das Bewusztsein überhaupt, besondere Seiten desselben sind das praktische und theoretische Bewusztsein, im Sinne Spinozas Besonderungen, ohne die es jedoch kein Bewusztsein geben kann.

Spinoza macht die Causalität zur Basis der Naturordnung und setzt darum diese unendlichen Modi als Wirkungen in die natura naturata, obwohl sie auch Prädicate der natura naturans sind. In den Cog. Metaph. Cap. VII werden Verstand und Wille geradezu Attribute genannt. Der göttliche Intellect wird hier näher als ein Intellect bestimmt, der nur intelligibele Anschauung, nicht aber rationale Erkenntnisse habe. Es wird aus dem in der Darstellung der Erkenntnisztheorie Gesagten klar sein, dasz Gott, weil er Alles zum Object hat, nichts zu erschlieszen braucht, also wahrer Glaube nur insofern in ihm

torum modis constituitur nempe modis cogitandi, quorum omnium idea natura prior est, et ea data, reliqui modi (quibus scilicet idea natura prior est) in eodem debent esse individuo. Vgl. I. Prop. 21 und 22.

gesetzt ist, als er determinirt im menschlichen Intellect erscheint. Ueberhaupt geht aus der eben angeführten Stelle mit Evidenz hervor, dasz Verstand und Wille absolute, nicht blosz aus den endlichen Intellecten zusammengesetzte Prädicate Gottes sind. Es heiszt hier nämlich: „Zu den Attributen Gottes habe ich oben die Allwissenheit gerechnet, die bekanntlich Gott zusteht, weil das Wissen an sich eine Vollkommenheit enthält, und Gott als das vollkommenste Wesen keine Vollkommenheit entbehren darf. Deshalb musz der Natur Gottes das Wissen im höchsten Masze zertheilt werden, d. h. ein solches, welches keine Unwissenheit oder keine Privation des Wissens enthält oder annimmt, denn dann gäbe es eine Unvollkommenheit in dem Attribute d. h. in Gott. Daraus ergiebt sich, dasz Gott nie Einsicht blosz dem Vermögen nach (potentia) gehabt hat und nichts vermittelst der ratiocinatio erschlieszt.“ „Auszer Gott giebt es keinen Gegenstand seines Wissens, sed ipse est objectum suae scientiae, imo sua scientia, Gott ist nichts Anderes als seine Erkenntnisz selbst.“ „Auf die Frage, ob in Gott mehrere Vorstellungen bestehen oder nur Eine und zwar die einfachste, antworte ich, dasz Gottes Vorstellung, auf der seine Allwissenheit beruht, una et simplicissima ist. Gott wird in Wahrheit nur deshalb allwissend genannt, weil er die Vorstellung seiner selbst hat, welche Vorstellung oder Erkenntnisz immer zugleich in Gott bestanden hat.“ (Cog. Metaph. ed. Gfr. II. Cap. 7 S. 69.) „In derselben Weise, wie Gottes Wirkung in Bezug auf seine Allmacht einzig sein musz, obgleich sie sich in dem Bewirkten in verschiedener Weise kund giebt, so sind auch das Wollen und die Beschlüsse Gottes, — denn so möchte ich die Erkenntnisz der einzelnen Dinge nennen — in Gott betrachtet nicht ein Mehrfaches (plura), obgleich sie durch die erschaffenen Dinge in verschiedener Weise ausgedrückt sind. Beachtet man endlich die Analogie der ganzen Natur, so kann man sie wie Ein Wesen ansehen, und folgerichtig wird auch die Idee oder der Beschlusz Gottes über die natura naturata nur Eines sein.[50])

---

50) Cog. metaph. Cap. VII pag. 69: Deniqne si ad analogiam totius naturae attendimus ipsam ut nnum ens considerare possnmns et per consequens nna tantnm erit idea Dei sive decretum de natnra naturata.

Trotzdem wird auf Grund einzelner Stellen in der Ethik die Auffassung vertreten, als ob der unendliche Intellect nichts weiter als die Summe oder der Inbegriff der endlichen Geister ist. Wenn die unendliche Idee der allen Ideen gemeinsame Grund und dessen Allgemeines ist, so kann sie niemals blosz aus ihren Besonderungen als solchen zusammengesetzt sein. Es wäre dieses gerade so, als ob man annehmen würde, dasz das Ich, welches sich zu dem einzelnen Gedanken als reales Allgemeines verhält, nichts weiter als die Summe der einzelnen und besondern Gedanken darstellt.

Man beruft sich aber darauf, dasz Spinoza an vielen Stellen den menschlichen Geist einen Theil des göttlichen nennt, so dasz jener sich zu diesem wie der Theil zum Ganzen verhalte. Dann sagt Spinoza im fünften Theile der Ethik Prop. 40 ausdrücklich: Unser Verstand, sofern er Erkenntnisz hat (intelligit), ist ein ewiger Modus, der von einem andern ewigen Modus des Denkens determinirt wird, und dieser andere wird es wieder von einem andern und so fort ins Unendliche, so dasz alle zugleich Gottes ewigen und unendlichen Intellect ausmachen[51]). Ist aber der unendliche Intellect aus Theilen zusammengesetzt, so gehört er nicht zur Natur Gottes (vgl. Eth. I, Prop. 12, 13, 15, Schol. Ep. 29 und Ep. 40), denn Gottes Wesen ist durchaus einfach und untheilbar. Theile setzen ebensowenig das Unendliche zusammen, wie Punkte eine Linie. Ferner sind alle Ideen in Gott adaequat, wäre Gottes Verstand nur die Summe der end-

---

[51]) Vgl. Eth. III, Prop. II: Primum, quod actuale mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quam idea alicujus rei singularis actu existentis. Dazu Cor. Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei. Ac proinde, cum dicimus mentem humanam hoc vel illud percipere, nihil aliud dicimus quam quod Deus non quatenus infinitus est, sed quatenus per naturam humanae mentis explicatur sive quatenus humanae mentis essentiam constituit hanc vel illam habet ideam. Ep. 15: Vides igitur, qua ratione et rationem cur sentiam corpus humanum partem esse naturae, quod autem ad mentem humanam attinet, hanc etiam partem naturae esse censeo, nempe quia statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, quae quatenus infinita, in se continet totam naturam objective et cujus cogitationes procedunt eodem modo ac natura ejus nimirum idearum. Vgl. Eth. II, Prop. 13 Schol. Dem. VII, Schol., Eth. V, Prop. 40. Mens nostra, quatenus intelligit aeternus cogitandi modus est, qui alio cogitandi modo determinatur et hic iterum ab alio et sic in infinitum ita ut omnes simul Dei aeternum et infinitum intellectum constituant.

lichen Geister, so würde er dem Irrthum unterworfen sein, denn der menschliche Geist hat sogar mehr inadaequate als adaequate Ideen (vgl. Eth. II, Prop. 30 Dem. 32 Dem., dazu Trendelenburgs Hist. Beitr. II, p. 62). Ferner sind die endlichen Theile beschränkt und determinirt, ihre blosze Summe könnte nicht ein indeterminirtes Ganzes ergeben (vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. II, S. 56). Diese Widersprüche werden durch folgende Auffassung gelöst. Aehnlich wie vom Intellect des Menschen sagt Spinoza von dessen Macht, dasz sie ein Theil der unendlichen Macht Gottes oder Natur sei (Eth. IV, Prop. 4 und Dem.). Macht und Existenz bedeuten bei Spinoza Eines und Dasselbe, Gottes Existenz ist aber nicht blosz Totalität der endlichen Dinge. Gottes Wesen bedeutet In-sich-Sein, das der endlichen Dinge Im-Andern-Sein. Die Summe des blosz im Andern Seienden wird nie ein in sich Seiendes ergeben. Wenn also Spinoza Eth. II, Prop. XV. sagt; „Der Inhalt und das Sein der Idee, welche den menschlichen Geist ausmacht, ist nichts Anderes als die Idee oder das objective Sein eines Einzeldinges“, und dann in dem Corrolar dieses Lehrsatzes: „Hieraus folgt, dasz der menschliche Geist ein Theil des unendlichen Intellects Gottes ist, so dasz, wenn wir sagen, der menschliche Intellect stellt dieses oder jenes vor, wir damit nichts Anderes sagen, als dasz Gott, nicht sofern er unendlich, sondern sofern er durch die Natur des endlichen Geistes ausgedrückt ist, dieses oder jenes vorstelle“, so wird Theil nicht in dem Sinne zu nehmen sein, nach welchem das Ganze seiner Natur nach später oder zugleich in Hinsicht seiner Theile ist. Die endlichen Geister können nur insofern Momente der unendlichen Idee sein, als sie deren Wirkungen und als solche in ihr gesetzt sind. Der unendliche Intellect umfaszt alle Ideen, es kann keine Idee geben, die auszer ihm ist, sonst wäre er begrenzt. Die endlichen Ideen machen nicht den unendlichen Intellect aus, dieser ist ihr Zusammenhang, ihr Allgemeines, zu dem sie sich als Besonderes verhalten, ihr Ganzes im aristotelischen Sinne, das früher als die Theile ist. Ebensowenig wie die besondern Gedanken auszerhalb des Ich, das sie als ihr Allgemeines determiniren, Realität haben, existiren die endlichen und besondern Ideen auszerhalb der allgemeinen und unendlichen Idee. Das Ich und seine besondern Gedanken sind eine und dieselbe Wesenheit, die sich als Einheit in einer

Vielheit von Besonderungen darstellt. Der menschliche Geist als Modus des göttlichen ist nichts Anderes als der göttliche selbst, sofern er sich in einen endlichen Modus besondert hat. Man kann daher jeden Modus als ein Moment in dem unendlichen Wesen betrachten, ohne dasz darum die Summe dieser endlichen Modi als solcher mit dem unendlichen Allgemeinen identisch ist.

Nun heizt es aber V Prop. 40 Schol.: „Unser Verstand sofern er erkennt (d. h. hier im Sinne von adaequat erkennt) ist ein ewiger Modus des Denkens, welcher von einem andern ewigen Modus des Denkens begrenzt wird und so fort ins Unendliche, so dasz alle zugleich Gottes ewiges und unendliches Wesen constituiren.“ Diese Stelle scheint dafür zu sprechen, dasz doch der göttliche Intellect nichts weiter als die Summe und der Inbegriff der endlichen Geister ist. Indessen ist der Zusatz zu beachten „so weit er adaequat erkennt“ oder ewig ist. Wenn wir adaequat erkennen, handeln wir, wir leiden, wenn wir inadaequate Ideen haben (Eth. I, Prop. 1 fg.). Adaequate Ideen bildet unser Intellect nur von der allgemeinen Form der Dinge (vgl. § 3), d. h. sofern er objective Essenz des Seienden als solchen oder reiner Intellect ist. Der menschliche Geist, insoweit er adaequat erkennt oder handelt, ist ewig (Eth. II, Prop. 40) und ein Moment des Seienden als solchen d. h. des Substantiellen und zwar des unendlichen Intellects. Wie jedes Ding in Gott und Gott in allen Dingen ist, wie Gottes Wesen gar nichts Anderes bedeutet als das Allgemeine in allen Dingen oder alle Dinge, sofern sie am Allgemeinen Theil haben oder überhaupt Dinge sind, so drückt auch der göttliche Intellect nichts Anderes aus als das, worin alle Ideen ihrem allgemeinen Wesen nach übereinkommen und was darum ihren Zusammenhang bildet. Dieses Allgemeine ist durchaus einheitlich, es besondert sich erst in eine Vielheit und bildet bei einer jeden der unendlich vielen endlichen Besonderungen die ewige und unvergängliche Grundlage. Nicht die Summe der endlichen Geister, sondern ihr immanenter Zusammenhang und ihre immanente, einheitliche Ursache macht das Wesen des unendlichen Intellects aus.

Dieser unendliche Intellect hat, wie dargelegt wurde, das Seiende als solches oder die Substanz zum Object, die

Momente oder Wesensbestandtheile des Seienden als solchen heiszen aber in Hinsicht auf den Intellect oder als objective Essenzen Attribute.

2.

Die Identität der realen und idealen Substanz, des Seienden und Gedachten als solchen in der Beziehung der Attribute auf den unendlichen Intellect.

In den früheren Phasen des Spinozismus fehlt noch dem Attribut die nothwendige Beziehung zum Intellect (vgl. Sigwart, Spinozas neu entdecktes Tractat u. s. w. S. 41 fg.). Die Attribute unterscheiden sich nur dadurch von der Substanz, dasz sie für sich keine besondere Existenz haben, sondern nur in der Einheit der Natur existiren und adaequat begriffen werden. Indessen treten schon im Tractat zwei Betrachtungsweisen der Substanz hervor. Einerseits wird nämlich die Substanz betrachtet, so wie sie in der Natur oder wirklich und an sich ist, andererseits so, wie sie im Intellect d. h. möglich oder gedacht ist. Aber dieser Intellect, auf den die Substanz als Object bezogen wird, ist durchaus nicht der menschliche, sondern der göttliche. „Keine Substanzen oder Attribute sind in dem unendlichen Verstande Gottes, die nicht formaliter in der Natur existiren. Dieses können wir aus der unendlichen Macht Gottes erweisen, weil in ihm keine Ursache möglich ist, welche ihn bewegen könnte, etwas eher oder mehr zu schaffen als das Andere.“ Alles, was in dem göttlichen Intellect ist, musz auch wirklich in der Natur, und Alles, was in der Natur ist, im göttlichen Intellect sein. Würde etwas nicht Inhalt der Vorstellung Gottes sein, so wäre dieses mit einer Beschränkung des göttlichen Denkens identisch. Daher müssen alle Momente, welche die unendliche Natur bilden, auch von Gott gedacht und im göttlichen Intellect sein (Tract. de Deo. ed. v. Vloten I Cap. 2 S. 16 und 17). Nun sind aber Natur, Substanz, Gott Eines und Dasselbe, mithin ist die von Gott gedachte Substanz nichts Anderes als die Substanz, sofern sie den Inhalt ihres eigenen, unendlichen Intellects ausmacht. Dieser Intellect erfaszt das ganze Wesen der Substanz, es giebt nichts Wirkliches, was nicht Inhalt dieses Intellects wäre. Seiendes und Gedachtes ist Eines und Dasselbe, ein jedes Attribut hat nur Realität, sofern es vom unendlichen Intellect gedacht wird.

Gott denkt sich selbst, er ist nur als Object seines Denkens und kann also von zwei Seiten als objective und formale Essenz betrachtet werden, beide Essenzen sind aber Eines und Dasselbe. Wenn man das Bewusztsein als Identität von Subject und Object auffaszt, so kann es einerseits als Subject, andrerseits als Object betrachtet werden, es ist aber das Subject mit dem Object identisch. Aehnlich verhält es sich mit der Substanz, sie kann in der Identität des Seienden und Gedachten einmal als an sich Seiendes, andrerseits als Gedachtes aufgefaszt werden. Die Negation von an sich sein ist nicht Object des Bewusztseins überhaupt, sondern Object eines fremden Bewusztseins sein. Ein Wesen, das in seinem eigenen Bewusztsein ist, existirt an sich, sofern es sich selbst setzt. Die Substanz als Inhalt des eigenen Intellects ist daher nicht blosz Gedachtes, sondern auch an sich Seiendes, sie erscheint so in der dritten Phase (Ethik) als Attribut. Man wird daher, wenn es in der vierten Definition heiszt: „Unter Attribut verstehe ich das, was der Intellect von der Substanz auffaszt, als das, was ihr Wesen ausmacht", diesen Intellect nicht, wie es bisher geschehen ist, ohne Weiteres als den menschlichen betrachten, es liegt vielmehr im Hinblick auf die frühere Phase des Systems näher, darunter den unendlichen, göttlichen verstehen. Wenn aber Attribut das ist, was die absolute Substanz an sich selbst setzt und wirklich denkt, so wird es ohne Weiteres klar, wie Spinoza von einer unendlichen Vielheit von Attributen sprechen konnte, während der menschliche Intellect nur zwei vorstellt. Gottes Wesen hat unendliche viele Prädicate, und Gottes unendliches Denken enthält die ganze Natur Gottes objective, wie sie formaliter existirt. Die Substanz als an sich Seiendes und als Inhalt des Bewusztseins sind auch in der Ethik Eines und Dasselbe von verschiedenen Seiten aufgefaszt[52]). „Jedes Ding ist in dem unendlichen Verstande Gottes auf un-

---

[52]) Eth. I Prop. 16: Cum autem natura infinita absolute attributa habeat, quorum unum quodque essentiam in suo genere exprimit ex ejusdem necessitate infinita infinitis modis sequi debent, hoc est omnia quae sub intellectum infinitum cadere possunt. Eth. II, Prop. III: In Deo datur necessario idea tam ejus essentiae, quam omnium, quae ex ipsius essentia necessario sequuntur. Ep. 15: Statuo dari in natura potentiam infinitam cogitandi, quae quatenus infinita in se continet totam naturam objective.

endlich viele Weisen ausgedrückt" (Ep. 68). „Jedes Ding kann auf zwei Weisen begriffen werden, nämlich so wie es an sich ist und so wie es Beziehung zum Intellect hat" (Ep. 26). Jedes Ding kann als Subject und als Object aufgefaszt werden, die Substanz ist die unmittelbare Einheit von Subject und Object überhaupt (vgl. Schallers Geschichte der Naturphilosophie. I S. 331). Die Substanz aber in Beziehung auf den Intellect bedeutet das, was Spinoza Attribut nennt. Attribut ist also die Substanz, sofern sie vom unendlichen Intellect von irgend einer Seite, die ein Was an der Substanz ausdrückt, aufgefaszt wird. In einem jeden Urtheile wird dem Wesen des Urtheils gemäsz ein Attribut aus der unendlichen Vielheit der Attribute hervorgehoben und dem Subject wieder beigelegt. Die Substanz ist Ausgedehntes, die Substanz ist Denkendes u. s. w., vgl. Ep. 27: Idem per attributum intelligo nisi quod respectu intellectus certam talem naturam tribuentis. Bei dieser Auffassung löst sich auch die Schwierigkeit, wie die Substanz, welche in ihrer Unendlichkeit gar nicht wirkliche Perception oder Idee des menschlichen Intellects sein kann, dennoch nur als Perception Attribut wird. Attribut ist das quod intellectus de substantia percipit. Der endliche Intellect hat, wie in der Erkenntnisztheorie dargelegt wurde, von der Substanz zwar eine adaequate Erkenntnisz, dieselbe ist aber nur wahrer Glaube, nicht wirkliche, klare und deutliche Perception. Es wird jetzt ohne Weiteres klar, wie das Attribut Inhalt des Denkens und zugleich mit der absolut unendlichen Substanz identisch ist. Ein solches Attribut stellt durchaus reale Wesenheit der Substanz dar, es wird aber auch zugleich aus dem Wesen des Intellects abgeleitet. Substantiae, sive quod idem est, earum attributa earumque affectiones. Substanz und Attribut verhalten sich wie die Namen Israel und Jacob, welche eine und dieselbe Person bezeichnen und blosz ratione unterschieden werden (Cog. metaph. II, 8 Ep. 27). Substanz und Attribute können aber nur Eines und Dasselbe von verschiedenen Seiten ausdrücken, wenn die Attribute auf den göttlichen Intellect bezogen werden[53]).

---

[53]) Aus der Stelle: extra intellectum nihil datur praeter substantias sive quod idem est earum attributa earumque affectiones, scheint hervorzugehen, dasz es auch Substanzen oder Attribute auszerhalb des Intellects geben

§ 13.
Das Verhältnisz der Attribute unter einander und zum endlichen Intellect.

Die Substanz als Object des unendlichen Intellects oder als Attribut ist der absolute allgemeine Begriff. Der Verstand vollzieht im Urtheil die Analyse der im Begriffe einheitlich verbundenen, obwohl verschiedenen Attribute. Ueberweg vergleicht im Gegensatz zu Erdmanns Vergleich mit den zwei farbigen Gläsern diese Function des Intellects mit einem den weiszen Lichtstrahl zerlegenden Prisma. Das Verhältnisz von Substanz und Attribut ist das metaphysische Correlat des Verhältnisses zwischen Subject und Prädicat oder genauer des Verhältnisses zwischen Subject und denjenigen Prädicaten, auf die sich eine besondere Art der Analysis, die Partition bezieht. Wenn die Identität von Subject und Object das Wesen des Bewusztseins ausmacht, d. h. wenn das Bewusztsein nur immer sich selbst zum Inhalte hat, so kann die Idee, welche bei Spinoza durchaus sich selbst weisz oder bewuszt ist, nur sich selbst zum Object haben. Es würde dann das mit dem Vorgestellten (ideatum) identische Seiende mit der Idee oder dem Attribute des Denkens identisch sein, denn es giebt kein Denken welches nicht Idee ist. Nur dann liesze sich der Begriff des Attributes als des in sich Seienden und Begreifbaren festhalten. Da indessen Spinoza ohne Bedenken die Möglichkeit annimmt, dasz auch ein Nicht-Denkendes Inhalt des Denkens sein kann, so hält er an der Realität der beiden vom Menschen wahrgenommenen Attribute fest und sieht sich genöthigt, an Stelle

---

kann. Allerdings giebt es auszer dem unendlichen Intellect, der ein unendlicher Modus des Denkens ist, eine Reihe von Attributen, die nicht Denken sind, allein diese hören darum nicht auf Object des Denkens zu sein. Das absolute Denken hat Alles, was überhaupt Realität hat, zum Object, d. h. sich selbst und Alles, was Nicht-Denken ist. Das Ausgedehnte ist nicht minder Inhalt des Denkens wie das Denken selbst. Es wurde in der Darstellung der Erkenntnisztheorie darauf hingewiesen, dasz Spinoza die Schwierigkeit, wie das Denken ein Nicht-Denken zum Object haben, wie ein Nicht-Denken ein Gedachtes sein kann, nicht berührt. Er sagt ohne Weiteres, dasz es, aber nicht, wie es möglich ist. Wenn es also auch auszer dem Intellect unendlich Vieles giebt, so ist es doch nicht in dem Sinne auszerhalb des Intellects, als ob es nicht Gedachtes wäre.

der Einheit des Attributiven eine unendliche Vielheit desselben zu denken und die von der Vernunft geforderte Einheit in der Identität der Substanz zu suchen. Jedes Attribut drückt eine der unendlich vielen Seiten der Substanz aus, und jeder Modus der Substanz musz daher Modus aller Attribute sein. Die allgemeine Form des Seienden enthält unendlich viele Attribute, Alles, was existirt, musz, um überhaupt zu sein, das in sich setzen, was zum Seienden als solchem gehört, d. h. es musz in allen Attributen sein. Jedes besondere Ding oder jeder Modus wird mithin alle Attribute in sich in bestimmter Modification darstellen. Es giebt keinen Modus des Denkens, ohne dasz dieser Modus von einer andern Seite oder unter einem Attribut betrachtet, nicht zugleich Modus dieses andern Attributes, etwa des Ausgedehnten ist. Dann ist jede Seite eines Dinges im Denken als ein besonderes Moment in demselben ausgedrückt, denn jedes Attribut, das in ihm modificirt wird, musz vorgestellt oder in der Idee sein, jedes Wesensmoment des Seienden als solchen musz im Denken als eine besondere Seite desselben erscheinen. Ep. 68: „Jedes Ding ist in dem unendlichen Verstande Gottes auf unendlich viele Weisen ausgedrückt.“ Demnach können die unendlich vielen Ideen, durch welche es ausgedrückt ist, nicht ein und dieselbe Seele dieses Einzeldinges bilden, es müssen vielmehr unendliche viele Seelen sein, da eine jede dieser unendlich vielen Seelen keine Verknüpfung mit der andern hat (Eth. II, Prop. 7, Schol. I und Prop. 10). Denn jedes der unendlich vielen Attribute, unter denen ein Ding der Realität gemäsz gedacht wird, musz in sich sein und schlieszt die Gemeinschaft mit den andern Attributen gänzlich aus, folglich können bei der Identität der idealen und realen Welt auch die Ideen dieser Attribute keine Verknüpfung mit einander haben, sonst würden sie nicht rein durch sich begriffen werden. Wenn aber dieses der Fall ist, so löst sich das Denken, dessen Wesensbestandtheile diese Begriffe bilden, in eine unendliche Vielheit zusammenhangsloser Seelen oder Ideen auf. Ebenso wie das objective Sein der Substanz löst sich das formale auf. Kein Attribut hat mit dem anderen etwas anderes Gemeinsames, als dasz sie Momente derselben Substanz bilden, von demselben Subject prädicirt werden. Die Attribute müssen, um durchaus in sich begriffen zu werden, absolut verschieden sein, dann löst sich aber die Substanz auf

und zerfällt in eine unendliche Vielheit zusammenhangsloser Bestandtheile, denn ein Subject, ein Ding, dessen Merkmale absolut disparat sind, ist eine Unmöglichkeit. Es wäre z. B. absurd von einem Geiste auszusagen, er ist so lang, so breit u. s. w. Dieses Resultat ergiebt sich nothwendig aus den Grundbegriffen des Systems. Die dogmatische Basis der Erkenntnisztheorie ergab die Realität zweier Attribute, aus Vernunftschlüssen folgte deren unendliche Zahl. Als Seiten des in sich Seienden muszten sie in sich sein und nichts Gemeinsames haben, denn etwas Gemeinsames haben und im Causalnexus stehen bedeutet Eines und Dasselbe. Ein Causalnexus zwischen den Attributen ist aber unmöglich, denn sonst würden ihre Begriffe nicht rein in sich begriffen werden, vielmehr würde der Begriff eines jeden Attributes die Begriffe der andern, welche mit ihm im Causalnexus stehen, involviren. Ein Causalnexus würde überdies die Möglichkeit einer Beschränkung setzen, was mit der Unendlichkeit eines Attributes unvereinbar ist. Jedes Attribut musz seinem Wesen nach in sich sein und durch sich begriffen werden; es darf daher mit keinem andern im Causalnexus stehen und mit ihm nichts Gemeinsames haben.

Das ist der Widerspruch, in den sich eine consequente Durchführung des Grundgedankens einer Vielheit von Attributen und der Einheit der Substanz verwickelt (vgl. Herbarts Schriften zur Metaphysik S. 160 fg.). Im Zusammenhange damit steht ein anderer Widerspruch in Bezug auf das Wesen des Menschen und die Natur seiner Erkenntnisz.

Dasz der Mensch denkt bedarf keines Beweises. „Der Mensch denkt oder ist eine res cogitans“, das ist eine unmittelbare Erkenntnisz und ein auf einem intuitiven Wissen beruhendes Postulat der Vernunft (Eth. II, Ax. 2). Von gleicher Gewiszheit ist die Erkenntnisz, dasz wir nichts Anderes als Körper und Geister oder als Modi der Ausdehnung und des Denkens vorstellen[54]).

Der menschliche Geist ist nichts Anderes als die objective Essenz des menschlichen Wesens, er musz Alles das

---

54) Eth. II, Ax. 5: Nullas res singulares praeter cogitandi modos sentimus nec percipimus.

idealiter enthalten, was realiter den Inhalt dieses Wesens ausmacht. Nun stellt der Mensch thatsächlich nur Denkendes und Ausgedehntes vor, sein Wesen wird daher nur aus Geist und Körper zusammengesetzt sein. Würde seine Natur noch andere Wesenheiten enthalten, so müszten dieselben auch objectiv, d. h. Inhalt des Intellects sein. Was aber Inhalt des Geistes ist, davon weisz er auch, jeder der eine Idee hat, weisz auch, dasz er sie hat und kennt ihren Inhalt. Folglich bestände der Mensch nur aus Modis des Denkens und der Ausdehnung. Das ist aber andrerseits unmöglich, da der Mensch als Modus des Seienden überhaupt wie jeder Modus den Inhalt desselben in sich setzen musz, um zu existiren. Es müszte im Wesen des Menschen in determinirter und modificirter Form Alles das erscheinen, was zum Seienden als solchen gehört, also nicht blosz Denken und Ausdehnung, sondern auch eine unendliche Vielheit anderer Attribute. Das Wesen des Menschen würde also unendlich viele Attribute in modificirter Form ausdrücken, sein Geist objective Essenz unendlich vieler Attribute sein und eine Erkenntnisz von allen Attributen haben. Dieses Problem, wie der Mensch einerseits Modus der Substanz, des Subjectes unendlich vieler Prädicate, ist und andrerseits nur Modi des Denkens und der Ausdehnung vorstellt und darum nur eine Modification von zwei Attributen darstellt, hat Spinoza nicht zu lösen vermocht. Eine Lösung war nur in der Identificirung der Substanz überhaupt mit dem Einen Attribute, dem des Denkens möglich. Leibnitz gelangt zu diesem Resultat, indem er das concrete und streng einheitliche Ich zur Basis der Philosophie macht, eine Monade, die nur sich selbst vorstellt und die andern Dinge nur in Affectionen ihrer selbst. Die Materie kann als Zusammengesetztes, und darum mit der Natur des Substantiellen nicht Vereinbares nur die Erscheinung einer intelligiblen Materie sein, die aus absolut einfachen, seelenartigen Wesen besteht, deren idealer Zusammenhang Gott ist. Leibnitz verpflanzt damit die Philosophie auf den Boden des Kriticismus, ohne sich jedoch dieser Bedeutung seiner Grundlage bewuszt zu sein.

§. 14.

Nicht-attributive Merkmale der absoluten Substanz (Propria). Die Substanz nicht passiv und untheilbar. Das Problem der Realität des Verhältnisses zwischen Theil und Ganzem.

Die Substanz als Inbegriff und Einheit der Attribute ist das, was nicht inhärirt und das eigentliche Subject. An diesem Was haften unendlich viele Merkmale, die mit demselben als dessen nothwendige Propria gesetzt sind. Die Propria erklären nicht was, sondern wie das Subject ist, sie sagen, wie die Substanz als Träger aller Dinge beschaffen sein musz, dasz ihr die Prädicate ewig, unendlich, Ursache ihrer selbst zukommen, lassen aber nicht erkennen, was das ist, dem sie inhäriren. Das Was der Substanz drücken die Attribute aus (es ist Ausgedehntes, Denkendes u. s. w.), die Propria dagegen das, was dieser Subsistenz im engern Sinne des Wortes inhärirt. Eine Reihe dieser Merkmale ist negativer Art, sie kommen dem göttlichen Wesen nicht an und für sich, sondern nur in Beziehung auf den menschlichen Intellect zu. Es wird durch sie der Begriff Gottes negativ bestimmt, so dasz er klarer und deutlicher für den menschlichen Intellect hervortritt, gleichsam geläutert von einer Reihe von Bestimmungen, die man geneigt ist ihm beizulegen oder gewöhnlich beilegt. Dahin gehört die Negation aller anthropomorphischen Vorstellungen. An Gottes Wesen kann kein Prädicat Realität haben, das einem endlichen Wesen als solchem zukommt. Besonders darf man nicht mit Gott Prädicate verbinden, die mit der sinnlichen Vorstellung des Menschen gesetzt sind, die Substanz ist rein intelligibel (I. Prop. 15 Schol.). Das Wesen des Menschen ist abhängig, veränderlich, vergänglich, Gott hängt nur von sich selbst ab, ist ewig und unveränderlich, hat keine zeitliche Dauer. Das Wesen des menschlichen Geistes und dasjenige seines Objects, des Körpers, also das Wesen des Menschen überhaupt ist zusammengesetzt, dasjenige Gottes absolut einfach. Gottes Wesen musz als durchaus untheilbar gedacht werden. Es kann der Substanz kein Attribut zukommen, woraus ihre Theilbarkeit folgte. (Eth. I Prop. 2.)

Jede Substanz ist unendlich, eine endliche Substanz ein widerspruchsvoller Begriff. Eine Substanz kann nicht in verschiedene Theilsubstanzen zerfallen, denn eine Theilsubstanz ist als

Theil eines Ganzen ein Endliches und Begrenztes, daher keine Substanz mehr. Folglich ist die Substanz untheilbar. Ebenso ergiebt sich die Unmöglichkeit der Theilsubstanz daraus, dasz „wenn die Substanz theilbar wäre, ihre Theile entweder die Natur einer unbedingt unendlichen Substanz behalten müszten oder nicht. Im erstern Falle würden sich mehrere Substanzen derselben Natur ergeben, was widersinnig ist, im andern könnte die absolut unendliche Substanz aufhören zu sein, was ebenfalls nicht angeht." (Vgl. Eth. I. Prop. 5, 11, 13 Dem.) Wenn also das Ausgedehnte zur Substanz gehört, weil es eine Realität ausdrückt, so musz es untheilbar sein. (Eth. I. Prop. 13. Schol.) „Diejenigen, welche das Körperliche als Prädicat der göttlichen Natur nicht anerkennen, stützen sich darauf, dasz dasselbe ein Theilbares sei. Man sagt, Gott könne als höchst vollkommenes Wesen nicht leiden und darum nicht theilbar sein, folglich das theilbare Körperliche keinesfalls Attribut Gottes sein.

Diese Folgerung beruht auf der irrthümlichen Annahme, dasz die unendliche Grösze messbar sei und sich aus endlichen Theilen zusammensetze." Der Gedankengang Spinozas ist also in Kürze folgender. Die Substanz ist ens realissimum, umfaszt alles Seiende und musz durchaus unendlich und untheilbar sein. Nun ist die Realität des Körperlichen eine Thatsache, folglich gehört es als solches nothwendig zur Substanz und ist als Seite des Substantiellen untheilbar. Die Theilbarkeit des Körperlichen wird daher nicht wirklich, sondern blosz in der sinnlichen oder bildlichen Vorstellung desselben begründet sein. Dasz das Resultat dieses Beweises nicht für denjenigen überzeugend ist, der Spinozas Grundanschauung überhaupt verwirft, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Es ist mithin ungerechtfertigt, dem Spinoza daraus einen Vorwurf zu machen, dasz er denjenigen nicht von der Untheilbarkeit der körperlichen Substanz überzeuge, der auf dem Boden der Atomistik stände und also Spinozas Voraussetzungen negiren würde. Hier handelt es sich zunächst um die consequente Entwickelung der Grundbegriffe und nicht um eine Untersuchung der Realität dieser Begriffe selbst. Spinoza legt seiner Anschauung des Ausgedehnten den Begriff des geometrischen Raumes zu Grunde, den man nicht aus Punkten zusammensetzen kann (vgl. Herbart, Schriften zur Metaphysik § 46

S. 164). „Gerade so widersprechend ist es, wenn man die körperliche Substanz aus Körpern oder aus Theilen zusammensetzt, als wenn man den Körper aus Oberflächen, die Oberflächen aus Linien, die Linien aus Punkten zusammenzusetzen versucht. Dieses müssen alle diejenigen einräumen, welche wissen, dasz die blosze Vernunft untrüglich ist, besonders aber diejenigen, welche zugeben, dasz es keine leere Stelle im Raume giebt.“ „Da es kein Leeres in Wirklichkeit giebt, vielmehr alle Theile so zusammentreffen müssen, dasz kein Leeres bleibt, so folgt, dasz realiter die Theile nicht von einander unterschieden sind. Der Mensch ist aber deshalb so geneigt, die Quantität zu theilen, weil sie auf zweierlei Weise von ihm vorgestellt wird, einerseits abstract oder oberflächlich, wie man sie in der bildlichen Vorstellung auffaszt, andrerseits als Substanz, was blosz vom Verstande geschieht. Die Grösze, die blosz in der Imagination ist, erscheint als endlich, theilbar und aus Theilen zusammengesetzt, stellt man sich aber die Quantität so vor, wie sie im Intellect ist, was allerdings sehr schwer geschieht, dann wird man finden, dasz sie unendlich, einzig und untheilbar ist.[60]) Die Materie ist überall dieselbe und nur dann kann man sie theilen, wenn man sie sich in verschiedenen Zuständen vorstellt, deshalb lassen sich in ihr Theile nur modaliter aber nicht realiter unterscheiden. „Ganzes und Theile sind nicht wahre und wirkliche entia, sondern blosze entia rationis und demzufolge giebt es in der Natur, d. h. in der substantiellen Ausdehnung weder Ganzes noch Theile. Wenn die substantielle Ausdehnung getheilt wird, so wird ihr Wesen und ihre Natur mit einem Mal vernichtet, da diese allein darin besteht, dasz sie eine unendliche Ausdehnung, d. h. ein Ganzes ist.“

„Ein Ding, das aus verschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, musz der Art sein, dasz von seinen Theilen ein jeder für sich

---

[60]) Vgl. Eth. I. Prop. XV. Gfr. S. 295. Si itaque ad quantitatem attendimus, prout in imaginatione est, quod saepius et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus composita, si autem ad ipsam, prout in intellectu est, attendimus et eam, quatenus substantia est, concipimus, quod difficilime fit, tum ut jam satis demonstravimus infinita, unica, indivisibilis reperietur.

genommen, ohne die andern gedacht und verstanden wird, wie z. B. bei einem Uhrwerk, das aus vielen Rädern, Tauen und Anderem zusammengesetzt ist. Da kann, sage ich, ein jedes Rad, Tau u. s. w. für sich gedacht und verstanden werden. Ebenso verhält es sich mit dem Wasser, das aus geraden und länglichen Theilen besteht. Ein jeder Theil kann gedacht und verstanden werden und bestehen ohne das Ganze: Aber von der Ausdehnung, die eine Substanz ist, darf man nicht sagen, dasz sie Theile hat, da sie weder kleiner noch grösser werden kann, und ihre Theile nicht für sich gesondert in adaequater Weise gedacht werden, da sie ihrer Natur nach unendlich sein musz" (vgl. Tract. v. Gott, übers. v. Sigwart, S. 21). „Ferner sagen wir hinsichtlich der Theile in der Natur, dasz die Theilung nie an der Substanz, sondern immer und allein an den Modis derselben geschieht, wenn ich daher das Wasser theilen will, so theile ich allein den Modus der Substanz und nicht die Substanz selbst, welche, ob im Wasser oder in etwas Anderem modificirt, immer dieselbe ist. Wenn wir sagen, dasz der Mensch vergeht und vernichtet wird, so betrifft dieses allein den Menschen, sofern er diese bestimmte Zusammenstellung und dieser bestimmte Modus der Substanz ist, nicht die Substanz selbst, von welcher er abhängt" (vgl. Tract. v. Gott, übers. v. Sigwart S. 22).

Das Wasser ist ein sinnlich Wahrgenommenes, und unterscheidet sich als solches von anderen Modis der Ausdehnung, jedoch nicht der intelligibelen Substanz nach. Das Prädicat der Theilbarkeit kommt ihm nur zu, sofern es sinnlich wahrgenommen, nicht aber, sofern es als Substantielles vom Intellect percipirt wird. Die übersinnliche Materie musz als untheilbar, unvergänglich und Moment der absoluten Substanz gedacht werden.

Eine Substanz kann auch deshalb nicht theilbar sein, weil die Theile der Natur und Erkenntnisz noch früher als das Ganze sein müszten, was wegen der absoluten Ewigkeit der Substanz unmöglich ist. „Gott ist unleidenhaft und kann von nichts leiden, da er von Allem die erste wirkende Ursache ist." (Tract. de Deo. Uebers. v. Sigw. S. 118, onlijdeligk im holländischen Text.)

Da Theil und Ganzes nur am sinnlich Wahrgenommenen Realität haben, so fragt es sich, in wie weit überhaupt dieses Verhältnisz an sich ist. Die ganze Natur ist ein Individuum, das als solches eines und dasselbe bleibt, so lange sich nicht die Proportion zwischen Ruhe und Bewegung ändert. Die einzelnen Körper können ihre Lage wechseln, gewisse Verbindungen lösen und neue Verbindungen eingehen, so dasz die besondern Individuen sich innerhalb der Natur auflösen, ohne dasz darum das Individuum, welches die Natur darstellt, vernichtet wird (Eth. II. Prop. 13 Schol.). Dieses Individuum, welches die Totalität der Körper ausmacht, ist die in eine unendliche Vielheit von Besonderungen entfaltete ausgedehnte Substanz. Kein Theil kann von diesem Individuum getrennt werden, denn alle Modi stehen in einem engen Causalnexus. Nimmt man aus dieser unendlichen Reihe von Ursachen und Wirkungen, welche die Welt des Endlichen bildet, ein Glied heraus, so wird die ganze Weltordnung gestört. Fehlt ein Modus, so hat eine Anzahl von Modis, deren Existenz von diesem bedingt ist, nicht mehr einen zureichenden Grund ihres Daseins, sie werden ebenfalls aufgehoben. Diese Reihe hebt damit eine gröszere Reihe von Modis auf und so geht es fort ins Unendliche, bis kein Modus mehr einen zureichenden Grund seines Daseins hat. Auch der herausgenommene Modus kann nicht für sich existiren, denn seine Existenz hängt von andern endlichen Modis ab, ohne die er weder ist, noch begriffen wird (vgl. Eth. I. Prop. 28, 29).

Also ein Theilen in der Bedeutung, wie es Spinoza versteht, dasz die wirklichen Theile, für sich genommen, unabhängig von einander gedacht und verstanden werden (vgl. Ep. 40; Eth. I. Prop. 15, Schol.) kann in der Körperwelt als Totalität der endlichen Körper nicht stattfinden. Es wären also Theil und Ganzes in diesem Sinne blosze entia rationis ohne reale Bedeutung. Es erscheint indessen hiermit unvereinbar, dasz Spinoza Körper und Geist als ein zusammengesetztes Ding erklärt, das durch Verbindungen mit andern einfachsten Körpern und deren Ideen in seinem Dasein erhalten und gefördert wird. Das wahre Wesen des körperlichen Individuums ist sogar ein continuirlicher Strom von Materie, nur musz das Verhältnisz von Ruhe und Bewegung unverändert bleiben. Ferner wird Irrthum nur dadurch möglich, dasz wir

einen Theil von einem Dinge wahrnehmen und diese Wahrnehmung für eine vollständige halten (vgl. Trendelenburg Hist. Beitr. III. S. 70 fg.). Es würde demnach der Theil nicht blosze Erscheinung sein, sondern in der an sich seienden Natur reale Bedeutung haben. Es tritt hier also eine Schwierigkeit hervor, die bereits darin enthalten ist, dasz Spinoza sagt: „Die Materie ist überall eine und dieselbe, Theile werden in ihr nur unterschieden, sofern wir sie als in verschiedener Weise afficirt betrachten, daher sind ihre Theile nur modaliter, nicht realiter zu unterscheiden.“ Wenn die Theile modaliter unterschieden werden, die Modi aber etwas Reales bedeuten, so scheint das Verhältnisz von Theilen und Ganzem real zu sein, während andrerseits keine reale Unterscheidung der Theile stattfinden soll.

Was zunächst den Grund für die Realität der Theile betrifft, dasz dem Theile als solchem eine gewisse Wirkung insofern zugeschrieben wird, als er den Irrthum hervorbringt (Trendelenburg, Hist. Beitr. II, 72), so bewirkt nicht der Theil den Irrthum, sondern die Imagination und die Unvollständigkeit der Perception, die ein Ding zum Theil, d. h. unvollständig percipirt. Wenn aber eben die Perception ein Ding zum Theil oder unvollständig auffaszt, so ist ein solcher Theil gar nicht realiter von den übrigen die Natur des Dinges bildenden Momenten zu nnterscheiden, sondern nur für den percipirenden Verstand oder nur in der Auffassung da, ein bloszes ens rationis. Theilweise Perception ist mit der unvollständigen bei Spinoza identisch (vgl. § 3). Aus einer solchen unvollständigen Auffassung entstehen die Universalbegriffe. Wenn wir nämlich eine so grosze Anzahl von Objecten vorstellen, dasz sie unsere Fähigkeit adaequat aufzufassen übersteigt, so stellen wir diese Objecte nur theilweise klar und deutlich vor, nämlich von ihren Merkmalen nur diejenigen, in denen sie übereinkommen, oder das, was ihnen Allen gemeinsam ist. Eine solche Auffassung bedingt also keineswegs die Realität des Verhältnisses zwischen Theilen und Ganzem. Es bleibt nun noch zu erklären, wie die Theile, z. B. des Wassers modaliter unterschieden werden, und wie es mit der Auffassung der Theile als entia rationis vereinbar ist, dasz es zusammengesetzte Körper und Individuen giebt. Alle einfachsten Theile der Körper stehen als Modi in nothwendiger Wechselwirkung und zwar nicht nur, sofern sie

zu einem und demselben Individuum gehören, sondern auch als Glieder in dem unendlichen Causalnexus der endlichen Dinge überhaupt. Ein jeder Modus steht mit allen andern, und sei es durch eine unendliche Reihe von Zwischengliedern, in irgend einem Causalnexus. Daher kann eine Zusammensetzung des Individuums nur die Bedeutung haben, dasz in einem Individuum gewisse einfachste Modi in eine engere Beziehung treten und dasz der Grad ihrer gegenseitigen Einwirkung ein höherer wird. Wenn gewisse einfachste Körper von dem Individuum als solchem abgetrennt werden, so kann keine Theilung in dem Sinne stattfinden, welchen Spinoza in den Begriff des Theiles hineinlegt, dasz dieser abgelöste, einfache Körper für sich ganz ohne die übrigen in dem Individuum vereinigten Momente zu begreifen wäre. Dieses ist nicht möglich, weil jeder Modus nur in dem unendlichen Causalnexus aller endlichen Dinge Realität hat und verstanden wird. Ein Theilen kann also auch bei zusammengesetzten Modis[56]) nicht im eigentlichen Sinne des Wortes stattfinden. Nun sagt aber Spinoza, die Theile der Substanz werden modaliter unterschieden, obwohl nicht realiter. Indessen hat sich gezeigt, dasz

---

56) Trendelenburg, Hist. Beiträge II, S. 76 zeigt die Unhaltbarkeit der Lehre Erdmanns (Vermischte Aufsätze, Leipzig 1846, Abh. III: Ueber die Grundbegriffe des Spinozismus), dasz einem einfachsten Körper eine einfachste und darum adaequate Idee entspräche, weil einfachste Modi der Ausdehnung keine Störung ihrer Bewegung erleiden könnten. Einfachste Körper können ebensowohl Affectionen erleiden wie zusammengesetzte, da jeder einfachste Körper Glied in der unendlichen Kette von Ursachen und Wirkungen ist und von den andern afficirt wird. Ein einfacher Körper wird nur von einem unendlichen Intellect adaequat begriffen, weil sein Dasein und Wesen von einer unendlichen Reihe von Ursachen bedingt ist. Allerdings hat jeder einfachste Körper eine einfachste Idee gemäsz der Identität der Ordnung in der Ausdehnung und im Denken, aber einfach ist diese Idee nur insofern zu nennen, als sie nicht wie der menschliche Geist aus einer Verbindung mehrerer Ideen besteht. Die Idee eines endlichen Körpers ist viel weniger einfach als die der unendlichen Ausdehnung, denn der Inhalt des Begriffes einer Besonderung ist ein complicirterer als der des Allgemeinen. Es erfordert das Verständnisz der Modification, welche jedes besondere Ding darstellt, die Erkenntnisz einer unendlichen Zahl von Ursachen und Wirkungen. Wenn Spinozas Methode, einen Begriff klarer und deutlicher zu machen, darin besteht, dasz man von den einfachsten, klaren und deutlichen Momenten ausgeht, so hat er nicht einfachste Theile im Sinne, aus denen die Idee zusammengesetzt wäre, sondern Spinoza verlangt,

auch in der Welt des Modalen keine reale Theilung stattfinden kann. Eine Lösung der Frage, was Spinoza meint, wenn er sagt, die Theile des Wassers würden nicht der Substanz nach, sondern nur als Theile des Wassers unterschieden, findet sich in der doppelten Auffassungsweise der Dinge einerseits durch die sinnliche Wahrnehmung oder Imagination, andrerseits durch den Intellect[57]). Nur die sinnlich wahrgenommene Quantität erscheint aus Theilen zusammengesetzt und theilbar. Das Wasser ist aber ein Object der sinnlichen Anschauung und als solches unterscheiden wir es als eine vom Holz, vom Blut u. s. w. verschiedene Modification des Materiellen. So gieszen wir Wasser aus einem Behälter, ohne dasz dieser Behälter oder das Wasser als solches eine sinnlich wahrnehmbare Veränderung erleidet. Oder wir gieszen einen Theil des Wassers fort und der übrige Theil bleibt für sich bestehen und kann für sich begriffen werden, obwohl in der übersinnlichen, körperlichen Substanz eine solche Theilung nicht möglich ist. Die sinnlich wahrgenommene Substanz erscheint stets in Modis, wir nehmen nie Körperliches oder Ausgedehntes rein als solches wahr, dasselbe ist durchaus intelligibel. Theile im Sinne Spinozas können überhaupt nur modaliter an Modis unterschieden werden und zwar nicht an Modis, sofern sie Glieder im unendlichen Causalnexus oder in der intelligibelen und wahrhaft realen Welt sind, sondern sinnlich wahrgenommen werden. Es wird nun klar sein, wie Theile modaliter unterschieden werden, und doch keine reale Bedeutung haben[58]).

---

man solle von den am leichtesten, verständlichen, am unmittelbarsten erkennbaren, und darum zunächst klaren und deutlichen Merkmalen der Idee ausgehen, wie dieses der Anfang der Ethik zeigt. Die Idee der Substanz ist wie ihr Object untheilbar; zu ihren einfachsten Momenten gehört z. B. in sich sein, Ursache seiner selbst u. s. w.

[57]) Vgl. Eth. I, Prop. 15, Schol. ed Gfr. p. 295: Si quis tamen jam quaerat cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem? Ei respondeo, quod quantitas duobus modis concipitur abstracte, prout nempe imaginamur vel ut substantia, quod solo ab intellectu fit. Si itaque ad quantitatem prout in imaginatione est, quod saepe et facillime a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et ex partibus conflata etc.

[58]) Mit dem Nachweise, dasz das Verhältnisz zwischen Theilen und Ganzem ein blosz phänomenales und die Zusammensetzung von einfachsten Modis zu Individuen nicht sowohl eine Verbindung von Theilen, wie eine

§ 15.

Gott rein activ, die nothwendige immanente u. s. w. Ursache aller Dinge, die Unwirklichkeit des Zweckbegriffes und die Folgen für die Grundlagen der Ethik.

Gott ist untheilbar, er leidet nicht, sein unendlicher Intellect hat nur adaequate Vorstellungen, er ist reine Activität. Gottes Wesen ist Handeln, das mit seiner Macht identisch ist. Was Gott will, das kann er, sein Wille und seine Macht sind Eines und Dasselbe. „Der Wille uud die Macht Gottes in Bezug auf das Aeussere (quoad externa) unterscheiden sich aber nicht von dessen Verstande, denn ich habe gesagt, dasz Gott nicht blosz das Dasein der Dinge beschlossen hat, sondern auch ihr Dasein mit einer solchen Natur, in der es existirt. Daraus erkennen wir klar und deutlich, dasz der Verstand und die Macht und der Wille Gottes, wodurch er die erschaffenen Dinge erschaffen und vorgesehen hat und erhält, in keiner Weise unter sich realiter verschieden sind, sondern nur in Bezug auf unser Denken."

Der Grund, weshalb alle Dinge sind und in ihrem Dasein erhalten werden, ist die „allgemeine Vorsehung Gottes" (providentia universalis). Vorsehung überhaupt bedeutet nichts Anderes als ein der ganzen Natur und allen einzelnen Dingen immanentes Streben, welches auf die Erhaltung und Bewahrung

---

gewisse engere Beziehung zwischen diesen einfachsten Momenten ist, fällt natürlich der von Karl Thomas gemachte Versuch, die Ausdehnung und das Denken als einen parallel laufenden Atomismus und Automatismus zu erklären. Vgl. K. Thomas, Spinozae systema philosophicum. Regim. 1835, § 4 und 5. Spinoza als Metaphysiker, Königsberg 1840, p. 98 und 163. Trendelenburg, Hist. Beitr. II, S. 77 betont mit Recht, dasz die Lemmata, welche dem Spinozismus eine naturalistisch-empiristische Färbung geben, nur Anhang zu einem Scholion (II, Prop. 13) sind, und dasz man sie zum Verständnisse des Spinozismus nicht so hervorziehen darf, wie es z. B. Erdmann gethan hat. Die Einheit des Geistes wird übrigens durch den Nachweis der Phänomenalität der Theile durchaus nicht hergestellt. Der menschliche Geist ist keine Ich-Monade, sondern bleibt ein System eng mit einander verbundener Ideen, welches lösbar ist. Herbart (Schriften zur Metaphysik S. 164) denkt sich die Theile der spinozistischen Materie als blosze „Verschiebungen." Kuno Fischer (Gesch. d. Philos. Th. I, Bd. II, S. 326) betont gleichfalls, dasz die Verknüpfung der Dinge nicht Zusammensetzung, sondern Causalnexus sei.

der eigenen Existenz gerichtet ist (vgl. Tract. de Deo ed. v. Vloten p. 62 und 63, Sigwarts Uebers. p. 42). Kein Ding will sich selbst vernichten, jedes Ding hat vielmehr das mit seiner Natur selbst identische Streben, sich in seinem Dasein zu erhalten. Dieses Streben des einzelnen, besondern Dinges nennt Spinoza providentia particularis, des unendlichen und allgemeinen Dinges providentia universalis. Diese allgemeine Vorsehung ist das, was die Natur in ihrer Totalität erhält. Die Welt der endlichen und besondern Dinge stellt im Grunde einen groszen und allgemeinen Kampf ums Dasein dar.

Die allgemeine Vorsehung ist aber Gott, er hat alle Dinge geschaffen, das Wesen und Dasein aller Dinge hängt von Gott ab. „Jedes Ding, welches etwas zu wirken (ad operandum) bestimmt ist, ist nothwendig von Gott so bestimmt und kann sich selbst nicht anders bestimmen.“ In der Natur giebt es keinen Zufall. Zufall bezeichnet nur eine Beziehung zu unserm Intellect. Wir halten ein Ding oder einen Vorgang für zufällig, wenn wir nicht alle Gründe kennen, durch die das Ding oder der Vorgang bestimmt ist so zu sein, wie er ist[59]). Alles, was geschieht, folgt aus der bestimmenden Ursache mit mathematischer Nothwendigkeit. Die letzte und absolut erste Ursache aller Dinge ist Gott (Eth. I, Prop. 16, Cor. 3). Gott kann von nichts Anderm afficirt werden, so dasz noch ein Anderes Ursache der Dinge sein könnte. Gott ist rein durch sich selbst, nicht durch ein Hinzutretendes oder Modales („per accidens“ (vgl. Eth. I, Prop. 16, Cor. 2) und existirt nicht als transcendente Ursache, denn auszer Gott giebt es kein Ding und alles Dasein ist in Gott und musz durch Gott begriffen werden (I, Prop. 18). „Was Gott und die Natur betrifft, so hege ich darüber eine ganz andere Meinung, als welche heute zu Tage die Christen neuern Schlages zu vertheidigen pflegen.

59) Vgl. Eth. I, Prop. 33, Schol. 1: At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur nisi respectu defectus nostrae cognitionis. Res enim cujus essentiam contradictionem involvere ignoramus, vel de qua probe scimus eandem nullam contradictionem involvere et tamen de ipsius existentia nihil affirmare possumus propterea quod ordo existentia nihil causarum nos latet, ea nunquam nec ut necessaria nec ut impossibilis videri nobis potest. Ideo que eandem vel contingentem vel possibilem vocamus.

Ich behaupte nämlich, dasz Gott die immanente nicht die transcendente Ursache aller Dinge ist" (Ep. 21). Der göttliche Intellect und Wille, durch den alle Dinge existiren, bedeutet nur die von einer bestimmten Seite betrachtete Nothwendigkeit. Gottes Intellect und Wille sind aus dem absoluten Denken überhaupt hervorgegangen und durch das nothwendige Wesen desselben bestimmt. Als Folge des absoluten Denkens kann der Wille nicht freie, sondern nnr nothwendig bestimmte (necessaria et coacta) Ursache genannt werden. Also handelt Gott insofern nicht aus freiem Willen, als er nicht anders handeln und wollen kann als er will und handelt[60]). Da nun die Welt eine Wirkung der göttlichen Natur ist, und Alles, was existirt, aus dem Willen Gottes so zu begreifen ist, wie der Satz, dasz die Summe der Winkel eines Dreiecks = 2 R. aus der Definition des Dreiecks, so ergiebt sich, dasz alle Dinge gar nicht anders sein können, als sie sind, und dasz die Welt so vollkommen als möglich ist, da Gottes Natur das ens realissimum darstellt (vgl. Tract. de Deo ed v. Vloten p. 54 fg. Sigwarts Uebers. S. 37 fg. Eth. I, Prop. 33, Schol.). Wären die Dinge nicht höchst vollkommen erschaffen, so würde dieses mit dem Willen Gottes, der nur das Vollkommenste wollen kann, oder mit seiner Allmacht, vermöge deren er Alles, was er denkt und will, als wirklich setzt, im Widerspruche stehen. „Alles, was ist, dessen Dasein hat Gott von Ewigkeit her beschlossen, denn sonst würde Gott der Unvollkommenheit und Unbeständigkeit überwiesen werden. Da es aber in dem Ewigen kein Wenn und kein Vor und kein Nach giebt, so folgt daraus, nämlich aus der bloszen Vollkommenheit Gottes, dasz Gott weder anders beschlieszen konnte noch vor seinen Beschlüssen gewesen ist." Man sagt zwar, dasz aus der Annahme, Gott hätte eine andere Natur der Dinge oder von Ewigkeit her anders über die Natur und Ordnung der Dinge beschlieszen können, keine Unvollkommenheit folge, dann musz man aber auch zugestehen, dasz Gott seinen Beschlusz ändern könne. „Wenn indessen Gott eine andere Naturordnung beschlossen hätte, so hätte er nothwendig einen andern Verstand und Willen haben müssen als er hat. Da aber sein Verstand und Wille von

---

60) Vgl. Eth. I, Prop. 32: Hinc sequitur, Deum non operare ex libertate voluntatis.

seinem Wesen nicht unterschieden sind, was alle mir bekannten Philosophen zugeben, so folgt, dasz, wenn Gottes Verstand und Wille anders wären als sie sind, auch sein Wesen nothwendig ein anderes sein müszte. Dieses ist aber widersinnig, folglich konnten die Dinge gar nicht anders hervorgebracht werden, als sie sind" (vgl. Eth. I, Prop. 32, Schol. 2). Alles, was existirt, ist also eine nothwendige Folge aus den ewigen Naturgesetzen. Eine Störung oder Aenderung dieser Gesetze ist nicht möglich, Gott drückt die absolute Nothwendigkeit aus, und die Natur ist identisch mit Gott. Noch weniger als das unendliche Wesen kann sich irgend ein endliches dieser Ordnung entziehen. Es ist der schlimmste Irrthum, wenn man meint, der Mensch könne jemals anders wollen oder handeln als er will und handelt. Alles, was geschieht, ist durch eine Reihe von Ursachen nothwendig bestimmt. Diese Reihe ergiebt sich wieder aus einer andern, und die letzte Ursache ist Gottes nothwendiges Wesen selbst. „Ich glaube deutlich genug dargethan zu haben, dasz aus dem unendlichen Wesen Gottes Alles nothwendig hervorgegangen ist und stets mit derselben Nothwendigkeit folgt, ganz ebenso wie aus dem Wesen des Dreiecks von Ewigkeit zu Ewigkeit folgt, dasz die Summe seiner Winkel = 2 R ist" (Eth. I, Prop. 17, Schol.) „Die Menschen halten sich für frei, weil sie ohne Erkenntnisz der Ursachen der Dinge auf die Welt kommen und alle den Trieb (appetitus) haben das zu suchen, was sie für das ihnen Nützliche halten. Dieser ihrer Triebe und Begierden sind sie sich bewuszt, sie denken aber nicht im Traume an die Ursachen, welche sie zum Begehren und Wollen veranlassen, da sie ihnen unbekannt sind."

Gott ist frei, aber nicht in dem Sinne als ob er wie ein absoluter König nach Willkür etwas thun oder lassen könnte, sondern insofern, als er in seinem Handeln nicht von äuszern Ursachen bestimmt wird, sondern allein nach den ewigen und nothwendigen Gesetzen der eigenen Natur handelt. Es giebt nichts, was Gott zum Handeln bestimmen oder zwingen könnte. (Eth. I, Prop. 17, Dem.) „Gott ist daher causa libera aller Dinge. Auszer Gott giebt es keine freie Ursache, denn Gott allein kann durch die blosze Nothwendigkeit der eigenen Natur existiren" (Eth. I, Prop. 17, Cor. 2, Eth. I, Def. 7). „Diejenigen irren vollständig, welche meinen, Gottes Freiheit bestehe darin,

dasz er bewirken könne, dasz dasjenige, was aus seiner Natur folgt, nicht geschieht oder hervorgebracht wird. Das ist dasselbe, als wenn Jemand sagte, Gott könne bewirken, dasz aus der Natur des Dreiecks nicht folge, dasz die Summe der Winkel = 2 R oder dasz aus einer gegebenen Ursache keine bestimmte Wirkung folge, was absurd ist."

Wenn also Alles, was überhaupt geschieht und existirt, sich aus der Natur Gottes so ergeben hat wie ein Satz in der Mathematik aus dem andern, so wird es unmöglich, Gottes Handeln als ein Handeln nach Zwecken aufzufassen. Man wird nicht fragen, zu welchem Zwecke aus der Definition des Dreiecks folge, dasz die Summe der Winkel = 2 R, oder zu welchem Zwecke die Quadratur des Kreises unmöglich sei. Ebensowenig hat die Frage einen Sinn, zu welchem Zwecke dieses oder jenes endliche Wesen aus der Natur Gottes folgt, oder was mit der Realität irgend eines endlichen Wesens bezweckt ist. Diejenigen, welche meinen, Gott handle nach einem Zwecke oder sein Wille wäre durch die Idee des Guten bestimmt, machen Gott von diesem Zwecke abhängig, wie die Alten ihre Götter dem Fatum unterworfen haben. „Ich gestehe, dasz die Meinung, welche Alles einem gewissen indifferenten Willen Gottes unterwirft und von seinem willkürlichen Gutdünken abhängen läszt, weniger von der Wahrheit abirrt als die Ansicht derer, welche behaupten, Gott handle in Allem unter der Idee des Guten[61]). Denn diese scheinen etwas auszerhalb Gott zu setzen, das von Gott unabhängig ist, und auf das Gott wie auf ein Muster bei seinem Handeln Acht hat, wonach er wie nach einem bestimmten Ziele trachtet."

Die Menschen sind aber zu diesem verderblichen Irrthume deshalb gekommen, weil sie Alles um eines Zweckes willen thun, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren. Daher kommt es, dasz sie immer nach dem Zweck eines Geschehens fragen und sich beruhigen, sobald sie denselben erfahren haben, da sie zum weiteren Forschen keinen Grund haben[62]). Können

61) Vgl. Eth. I, Prop. 33, Schol. Qui statuunt Deum sub ratione boni agere. Nam hi aliquid extra Deum videntur ponere.

62) Vgl. Eth. I, Appendix ed. Gfr. pag. 306: Homines omnia propter finem agunt, videlicet propter utile, quod appetunt, unde fit, ut rerum peractarum tantum causas finales scire appetunt etc.

sie aber diese Zwecke von Andern nicht erfahren, so bleibt ihnen nur übrig, auf sich selbst und die Zwecke zu sehen, durch welche sie sich bestimmen lassen. So beurtheilen sie die Sinnesweise der Andern nothwendig nach ihrer eigenen. Indem sie nun in sich und auszer sich viele Mittel finden, die zur Erreichung ihres Nutzens erheblich beitragen, wie z. B. die Augen zum Sehen, die Zähne zum Kauen, die Kräuter und Thiere zur Nahrung, die Sonne zur Erleuchtung, das Meer zur Ernährung der Fische u. s. w., so betrachten sie Alles Natürliche gleichsam als Mittel zu ihrem Nutzen. Mit der Gewiszheit, dasz sie diese Mittel vorgefunden und nicht selbst eingerichtet haben, entstand der Glaube, dasz irgend ein Anderer sein müsse, welcher die Mittel zu ihrem Nutzen bereitet habe, dasz es einen oder mehrere Leiter in der Natur gäbe, welche mit menschlicher Freiheit ausgestattet, Alles für sie besorgt und zu ihrem Nutzen gemacht haben. Da sie ferner von dem Verstande dieser Leiter niemals etwas gehört hatten, so konnten sie ihr Urtheil darüber nur nach ihrem Verstande bilden. Daher nahmen sie an, dasz die Götter Alles zum Nutzen der Menschen leiten, um sich dieselben zu verbinden und bei ihnen in höchster Ehre zu stehen. So ist es gekommen, dasz jeder in seinem Kopfe sich eine andere Gottesverehrung ausgedacht hat, damit Gott ihn mehr wie die übrigen liebe. Dieses Vorurtheil ist zum Aberglauben geworden und hat in den Köpfen tiefe Wurzeln geschlagen; es war der Grund, warum Jeder die Endzwecke der Dinge einzusehen und zu erklären bestrebt war. Da sie nun unter dem Nützlichen in der Natur vieles Schädliche bemerkten, so kamen sie auf den Gedanken, die Götter wären über das Unrecht erzürnt, das ihnen die Menschen zugefügt, und über die Sünden, welche die Menschen begangen hätten. Obgleich die Erfahrung täglich dagegen stritt und durch unzählige Beispiele zeigte, dasz Nutzen und Schaden die Frommen ebenso wie die Gottlosen treffen, so liesz man doch von dem eingewurzelten Vorurtheile nicht ab. Es galt ihnen daher für gewisz, dasz die Beschlüsse der Götter die menschliche Fassungskraft weit übersteigen. Dieses allein hätte hingereicht, dasz die Wahrheit dem menschlichen Geschlechte ewig verborgen geblieben wäre, wenn nicht die Mathematik, welche sich nicht mit den Zwecken, sondern nur mit dem Wesen und den Eigenschaften der Gestalten beschäftigt, dem

Menschen ein anderes Richtmasz der Wahrheit gezeigt hätte. Dazu kamen noch andere Ursachen (deren Aufzählung überflüssig ist), durch welche die Menschen veranlaszt wurden diese allgemeinen Vorurtheile zu bemerken und zur wahren Erkenntnisz der Dinge überzugehen“ (Eth. I, Prop. 36, Schol.). Diejenigen, welche nur nach Zwecken Alles begreifen wollen, führen die Begründung ihrer Lehre schlieszlich auf die Unwissenheit zurück, „woraus erhellt, dasz dieser Lehre kein anderes Mittel der Begründung zu Gebote gestanden hat.“ Wenn z. B. ein Stein aus einer Höhe gefallen wäre und einen Menschen getödtet hätte, so würden sie zu beweisen suchen, dasz der Stein gefallen sei um den Menschen zu tödten, „denn wenn er nicht zu diesem Zwecke mit dem Willen Gottes gefallen wäre, wie hätten da so viele Umstände aus Zufall zusammen treffen können.“ „Sie werden fragen: Weshalb hat der Wind damals geweht? Weshalb führte den Menschen damals sein Weg dahin? Wenn man darauf entgegnet, der Wind sei damals entstanden, weil das Meer den Tag vorher bei ruhigem Wetter sich zu bewegen angefangen, und weil den Menschen ein Freund eingeladen hatte, so fragen sie wieder: Weshalb wurde das Meer damals unruhig? Und so nimmt das Fragen kein Ende, bis man zu dem Willen Gottes, d. h. zu dem Asyl der Ignoranz seine Zuflucht nimmt. Ebenso staunen sie beim Anblick des Baues des menschlichen Körpers und weil sie die Ursachen von so viel Kunst nicht kennen, so schlieszen sie, dasz er nicht durch mechanische Kräfte, sondern durch eine göttliche und übernatürliche Kraft gebildet und so eingerichtet worden, dasz kein Theil den andern verletzt. So kommt es, dasz der, welcher die wahren Ursachen der Wunder aufsucht und sich bestrebt, die natürlichen Dinge wie ein Unterrichteter einzusehen und nicht wie ein Dummer anzustaunen, hier und da für einen Ketzer und Gottlosen gehalten und als solcher von denen ausgerufen wird, welche die Menge als die Dolmetscher der Natur und der Götter verehrt. Denn diese wissen, dasz mit dem Wegfall der Unwissenheit auch das Staunen aufhört, d. h. das einzige Mittel für ihre Beweise und für die Erhaltung ihres Ansehens“ (Eth. I Appendix).

Mit dieser vernichtenden Kritik derjenigen Richtung, welche die Wahrheit nicht aus der Erforschung der eigenen Vernunft und der Natur zu erkennen strebt, sondern sie durch unmittel-

bare Offenbarung Gottes wie ein Privilegium in einem gewissen Glauben zu haben meint und sich deshalb gegen die freie Forschung wendet, die ihre Dogmen stürzen könnte, mit dieser Kritik ist ein groszer Irrthum verbunden, der sich als Consequenz der Grundanschauung und Methode des Systems ergieht, die Negation des Zweckbegriffes.

Eine Methaphysik, die sich die Methode der Mathematik zum Muster nimmt, wird ihre Grundsätze einfach als Vernunftforderungen hinstellen, ohne einen Versuch zu machen, dieselben, wie es Aufgabe der speculativen Methode sein wird, aus dem Wesen der Vernunft abzuleiten. Sie wird Alles, was überhaupt existirt und geschieht, aus diesen höchsten Grundsätzen, wie die Lehrsätze der Mathematik aus den Axiomen deduciren, ohne zu fragen, zu welchem Zwecke alles Dasein eine Ursache hat. Eine solche Metaphysik nimmt einfach ihre Grundsätze als thatsächliche Postulate der reinen Vernunft an, wie die Mathematik den Grundsatz, dasz zwischen zwei Punkten die gerade Linie der kürzeste Weg ist. Wenn jedes Ding und Alles, was geschieht, einfach wie eine geometrische Folge mit der Ursache gesetzt ist und sich aus derselhen ahleiten läszt, so wird man nicht fragen, zu welchem Zwecke ein Einzelnes so und nicht anders ist, sondern es einfach als Folge aus dem Principe zu begreifen haben. Trendelenburg polemisirt (Hist. Beiträge II, S. 371) gegen die Art und Weise, wie Kuno Fischer die Negation des Zweckes erklärt hat. Es sei zwar richtig, dasz die mathematischen Gehilde, Figuren und Zahlen, mit ihren Eigenschaften nur aus der wirkenden Ursache verstanden würden, aber der Grund, weshalb der Zweck nicht in die mathematische Denkweise passe, sei nicht die mathematische der Methode. „Leibniz, der wohl wuszte, was zu der mathematischen Denkweise passe, stellt sich Gott nach mathematischer Analogie vor, bald wie Plato, nach dessen Worte Gott immer Geometrie üht, bald als einen construirenden Geometer.“ Trendelenburg hat vollkommen Recht, dasz die mathematische Denkweise überhaupt nicht nothwendig den Zweck anschlieszt. Das ganze System Spinozas stellt einen erreichten Zweck dar, nämlich eine sichere Erkenntnisz des Seienden, welche Spinoza als Zweck seines Philosophirens gesetzt und erstrebt hatte. Bei der Lösung einer geometrischen Aufgabe vollzieht man die Construction zu einem bestimmten Zwecke. Wenn die Philo-

sophie Spinozas mit einer geometrischen Aufgabe zu vergleichen ist, so tritt eben der grosze Widerspruch hervor, in dem sich eine Weltanschauung bewegt, welche jede Handlung als blosze Folge begreifen will und die Realität des durch Zwecke bestimmten Geschehens negirt. Die Thatsache, dasz der Mensch nach Zwecken handelt, musz auch Spinoza anerkennen, obwohl mit seiner Grundanschauung ein durch Zwecke bestimmtes Handeln nicht wohl vereinbar ist. Man hat nach dieser Grundanschauung die Handlungen nicht als durch Zwecke bestimmt zu betrachten, sondern eine jede Handlung so zu begreifen wie den Satz, dasz die Summe der Winkel eines Dreiecks = 2 R aus der Definition des Dreiecks. Bei einem solchen geometrischen Folgen hat, wie auch Trendelenburg zugesteht, der Zweck keinen Sinn, wenigstens wird hier eine endliche Vernunft nach keinem Zwecke forschen oder die Folge als ein Zweckmäsziges zu begreifen versuchen. Spinoza übersieht ganz, dasz er in seinem System die Lösung einer Aufgabe bezweckt, und dasz die Klarlegung des Gottesbegriffes wie die Construction zur Lösung einer Aufgabe in der Geometrie von einem Zwecke bestimmt ist. Es beherrscht ihn vollständig der Gedanke, die Dinge aus den allgemeinen und ewigen Gesetzen, „in denen sie, wie ihren wahren Codices verzeichnet sind“, wie Lehrsätze der Mathematik aus den Grundsätzen abzuleiten. Auf das Subject, welches mittelst der Construction die Lösung der Aufgabe erlangen will, achtet Spinoza wenig oder gar nicht, er wendet sich zur Objectivität hin, in der ihm Alles zur Erkenntnisz fertig und mittelst der deductiven Methode begreifbar erscheint. Mit andern Worten, Spinoza denkt nicht an die Analyse, welche die Lösung von Problemen zum Zwecke hat und nothwendig mit jedem synthetischen Verfahren verbunden ist, sondern hat nur die Synthesis im Auge, welche darauf ausgeht, die vorhandenen (bei Spinoza apriorischen) Erkenntnisse zu entwickeln. Dann ist aber durch die einseitig, blosz als synthetisch betrachtete geometrische Methode der Zweck ausgeschlossen. Freilich wird nicht, wie Trendelenburg gegen Kuno Fischer einwendet, aus der Methode einseitig die Natur des Objectes folgen, sondern die Methode fügt sich der Natur des Objects. Bei Spinoza steht Inhalt und Form in strenger Einheit, und die Methode ist der Grundanschauung, dasz sich in der Natur Alles aus der wirkenden Ursache wie ein Satz der Mathematik aus den Grundsätzen

ergiebt, durchaus angepaszt. Allerdings macht wiederum Kuno Fischer, wie Trendelenburg bemerkt, einen Fehlschlusz, wenn er folgendermaszen deducirt: „Aus dem Wesen der Einen Substanz folgt die Ordnung der Dinge, die nicht anders sein kann als sie ist. Sie folgt zugleich aus der unendlichen Macht des Denkens und aus der unendlichen Macht der Ausdehnung. Also wirken die beiden Attribute genau in derselben Ordnung." Es fehlt hier ein Glied oder wie Trendelenburg sagt, das: Also wirken u. s. w. entbehrt einen Schlusz, „denn es hat an sich gar nichts Widerspruchsvolles, dasz die Ordnung im Denken von dem Causalnexus des Zweckes, die Ordnung in der Ausdehnung von dem Causalnexus der wirkenden Ursache abhängt, wie Leibniz einer solchen Annahme folgt." Trendelenburg meint, „es hat an sich nichts Widerspruchsvolles", dieses „an sich" wird aber in Hinsicht auf die Anschauung Spinozas aufgehoben und das hätte Kuno Fischer in seinen Gedankengang hineinziehen müssen, um vollkommen richtig zu schlieszen. Nach Spinozas Grundanschauung wäre es ein Widerspruchsvolles, denn die Ordnung der Ideen oder die Ordnung im Denken ist vollkommen identisch mit derjenigen in der Ausdehnung (vgl. Eth. II, Prop. 7). Im Sinne Spinozas würde eine teleologische Ordnung im Denken durchaus unvereinbar mit einer auf blosz wirkenden Ursachen begründeter Ordnung sein. Die Attribute sind, wie Trendelenburg mit Recht gegen Kuno Fischer ausführt, nicht „zusammen wirkende Kräfte", sondern nur verschiedene Seiten, in denen sich die Substanz der Betrachtung darbietet. Daher wird eine andere Ordnung in dem Denken als in dem Ausgedehnten zur Unmöglichkeit. Die Attribute drücken nur die Eine Kraft von verschiedenen Seiten aus wie Intellect und Wille Seiten der Idee als solcher. Dieses Verhältnisz der beiden Attribute ist ebenso zur Erklärung der Negation des Zweckes nöthig, wie die der Grundanschauung conforme Methode. Kuno Fischer und Trendelenburg heben in ihrer Polemik einseitig jeder ein anderes Moment hervor, während erst eine Heranziehung beider Momente eine vollständige Erklärung ermöglicht.

Da also in der Welt Spinozas Alles aus der wirkenden Ursache erklärt werden soll, so ist Alles absolut nothwendig und, weil durch das höchst vollkommene Princip bestimmt, in gleicher Weise vollkommen. Es hat dann keinen Sinn etwas

zu loben oder zu tadeln, als gut oder böse zu betrachten. Tadel im sittlichen Gebrauche setzt ein Schuldbewusztsein voraus, einen Willen, der anders wollen könnte, als er will. Es hat der kategorische Imperativ keine praktische Bedeutung, wenn jedes Wollen ein nothwendiges, durch eine Reihe von Ursachen bestimmtes Glied in einem Causalnexus darstellt, dessen Durchbrechung durch einen selbständigen Willensact nicht möglich ist. Wie sollte man ein Wesen tadeln und ihm Schuld beimessen, weil es nicht der Pflicht gemäsz will, wenn es gar nicht anders wollen kann.

Freiheit des Willens ist blosze Einbildung. „Die Menschen halten sich nur deshalb für frei, weil sie zwar ihre Handlungen kennen, aber nicht die Ursachen, von denen sie bestimmt werden.“ Ein Vermögen des Wollens giebt es gar nicht, Wollen bedeutet nichts Anderes als die Bejahung und Verneinung, die mit jeder Idee gesetzt ist (Eth. II. Prop. 49). „Daher entstehen die Entschlüsse der Seele mit derselben Nothwendigkeit in ihr, wie die Ideen der wirklich existirenden Dinge“ (Eth. III. Prop. 2 Schol. Schlusz). „Wer also glaubt aus freiem Entschlusz des Verstandes zu sprechen oder zu schweigen oder etwas zu thun, der schläft mit offenen Augen.“ Alles, was geschieht, wird von Gott zur Existenz und zum Handeln bestimmt (I. Prop. 16, 29), er kann gar nicht besser oder schlechter handeln, als er ist und handelt, sonst wäre es keine Folge aus den allgemeinen Naturgesetzen. Man darf überhaupt nichts als gut oder schlecht, geordnet oder ungeordnet betrachten, denn Alles ist in gleicher Weise ein nothwendiges und vollkommenes Glied in der ewigen und intelligibelen Ordnung der Natur. „Es geschieht nichts in der Natur, was einem Fehler von ihr zugeschrieben werden könnte — denn die Natur ist immer und überall dieselbe, und ihre Vorzüglichkeit ist dasselbe wie ihre Macht zu handeln; d. h. die Gesetze und Regeln der Natur, nach denen Alles geschieht und sich verändert, sind überall und immer dieselben. Daher ergeben sich die Affecte des Zornes und des Hasses, des Neides u. s. w. an sich betrachtet, aus derselben Nothwendigkeit und Vorzüglichkeit der Natur, wie Alles andere. Sie haben deshalb ihre bestimmten Ursachen, durch die man sie erkennen kann, und sie haben bestimmte Eigenschaften, die dieser Erkenntnisz ebenso würdig sind, wie die Eigenschaften irgend einer andern Sache,

an deren bloszen Betrachtung wir uns ergötzen. Ich werde daher über die Natur und die Kraft der Affecte und die Macht der Seele über sie in derselben Weise die Untersuchung anstellen, wie ich es bisher über Gott und die Seele gethan habe, nnd ich werde die menschlichen Handlungen und Begierden ebenso betrachten, als wenn es sich um Linien, Ebenen und Körper handelte.“ (Eth. III. Einl.)

Wenn wir etwas geordnet oder ungeordnet im gewöhnlichen Sinne des Wortes nennen, so legen wir damit dem Seienden nur ein relatives, äuszerliches Merkmal bei, das gar nicht an dem Wesen des an sich Seienden selbst Bedeutung hat, denn wir setzen das Seiende damit nur in Beziehung mit irgend einer auf Grund sinnlicher Wahrnehmung oder einer teleologischen Betrachtung construirten Weltordnung. Indem wir etwas in dieser Weise als geordnet oder ungeordnet bezeichnen, begreifen wir es nicht seiner Wirklichkeit und seinem An-sich-Sein nach, sondern nach unserer Idee der Ordnung, die ein bloszes ens rationis ist. Was im Einklange mit dieser Idee steht, das halten wir für geordnet, im andern Falle für ungeordnet. In der intelligibelen, realen Natur der Dinge ist in diesem Sinne nichts geordnet oder ungeordnet, ihre ewige Ordnung ist nicht nach menschlichen Zwecken zu begreifen, sondern als nothwendige und vernünftige zu erkennen. Der Intellect erkennt, dasz in der Wirklichkeit alles in gleicher Weise nach der ewigen, unveränderlichen Gesetzmäszigkeit und Ordnung folgen musz. „Ordo totius naturae sive connexio causarum.“ (Eth. II. Prop. Schol.) Ebenso wie mit geordnet und ungeordnet verhält es sich mit den Prädicaten schön und häszlich, die nur die Beziehung eines Dinges auf die Form unserer sinnlichen Wahrnehmung bezeichnen, mit warm und kalt und einer Reihe anderer Prädicate. Auch gut und böse kommen nicht dem an sich Seienden zu. „Nachdem die Menschen sich eingeredet hatten, dasz Alles, was geschieht, ihretwegen geschehe, so muszten sie in jedem Dinge dasjenige für das Vorzügliche halten, was ihnen am nützlichsten schien, und Alles das am höchsten schätzen, wovon sie am angenehmsten berührt wurden. Denn daraus muszten sich die Begriffe bilden, nach welchen sie die Natur der Dinge erklärten als: gut, schlecht, Ordnnng, Unordnung, warm, kalt, Schönheit, Häszlichkeit u. s. w. Da sie sich für frei hielten, so entsprangen dar-

aus die Begriffe von Lob und Tadel, Sünde und Verdienst. Man nannte nämlich Alles gut, was zur Gesundheit und zur Gottesverehrung nützte, und das Gegentheil davon schlecht; und da diejenigen, welche die Natur der Dinge einsehen, nichts von den Dingen bejahen, sondern die Dinge sich nur bildlich (d. h. in der sinnlichen Wahrnehmung) vorstellen und die Vorstellungen für Erkenntnisse halten, so sind sie deshalb von einer Ordnung in den Dingen überzeugt, während sie doch von den Dingen und ihrer Natur nichts wissen. Denn wenn die Dinge so eingerichtet sind, dasz wir sie bei der sinnlichen Wahrnehmung leicht auffassen und uns ihrer leicht erinnern können, so nennen wir sie gut angeordnet, im andern Falle schlecht geordnet oder verwirrt, als wenn die Ordnung in der Natur ohne Rücksicht auf unser Vorstellen wäre. Man läszt sich hierin auch dadurch nicht irre machen, dasz sich unendlich Vieles findet, was unser bildliches Vorstellen weit übersteigt und Vieles, was es wegen seiner Schwäche verwirrt. Wir sehen also, dasz alle Gründe, aus denen die Menge die Natur zu erklären pflegt, nur verschiedene Modi der Einbildung sind, welche die Natur keines wirklichen Dinges anzeigen (Eth. I. Appendix).

Obwohl also gut und böse keine realen Prädicate sind und nur vom Subject abhängen, so sollen wir doch nach Tugend streben und das Laster verabscheuen. Die absolute Nothwendigkeit hebt weder das göttliche noch das menschliche Recht auf, denn mögen diese moralischen Vorschriften die Gestalt des Gesetzes oder der Pflicht von Gott selbst erhalten oder nicht, so bleiben sie doch göttlich und heilsam. Was aus der Tugend und Liebe zu Gott folgt, bleibt deshalb gleich wünschenswerth, wie umgekehrt Uebel, welche aus schlechten Handlungen und Leidenschaften folgen, nicht weniger zu fürchten sind (Ep. 25). Wenn aber die Tugend uns als etwas Wünschens- oder Wollenswerthes erscheint, so werden wir sie in uns zu realisiren streben, d. h. von uns einen Begriff mit dem Merkmal tugendhaft bilden, und die Wirklichkeit dieses Begriffes als Ziel unseres Wollens setzen. Der Begriff eines Dinges, der vor demselben da ist und dessen Realität erstrebt wird, ist aber ein Zweck. In der That kann Spinoza nicht negiren, dasz der Mensch nach Zwecken handelt, und dasz also der Zweckbegriff in Hinsicht auf den menschlichen Willen Realität hat. „Die Menschen thun Alles nur um

eines Zweckes willen, nämlich des Nutzens wegen, den sie begehren.“ (Eth. I. Appendix.)

Beim geometrischen Folgen ergiebt sich die Folge aus dem Grunde, ohne dasz der Grund selbst etwas dabei thut, er handelt nicht. Bei einer Zweckursache, die den bestimmenden Grund eines Willensactes ausmacht, ist das bestimmende und bestimmte identisch, der Wille setzt sich selbst etwas Wollenswerthes, er handelt. Dieser selbst gesetzte Grund wird die Ursache einer Reihe von Willensacten. Erkennt also Spinoza an, dasz der menschliche Wille nach Zwecken handelt und durch Zweckursachen bestimmt wird, so paszt die damit gesetzte Reihe von Zweckursachen nicht mehr in einen Causalnexus, der jede Zweckursache ausdrücklich negirt und an ihre Stelle die blosz wirkende, mechanische Ursache setzt. Die Thatsache des durch Zwecke bestimmten Geschehens hebt damit eine Weltanschauung auf, mit der sie unvereinbar ist.

Der fundamentale in der Negation des Zweckbegriffes hervortretende Irrthum ergiebt sich, wie bereits dargelegt ist, einerseits aus der Identificirung des geometrischen Verhältnisses von Grund und Folge mit dem von Ursache und Wirkung überhaupt, andrerseits aus der (durch die Lösung seiner Aufgabe auf dem Boden des Dogmatismus bedingten) Identificirung der rein mechanischen, wirkenden Ursache in der materiellen mit der Zweckursache in der geistigen Welt. Die Aufhebung der völligen Identität der Ordnung der Ideen und derjenigen ihrer Objecte würde es unmöglich machen, Denken und Ausdehnung als blosz verschiedene Seiten einer und derselben Substanz zu betrachten und also überhaupt das eigentliche Problem auf dem Boden der dogmatischen Grundanschauung Spinozas zu lösen. Es lag dem Spinoza fern, die Möglichkeit der Identität des Bestimmenden und Bestimmten in dem Selbst-Bewusztsein zu erkennen, er meint daher, dasz, wenn Gott nach einem Zwecke handelte, so würde er unter der Idee dieses Zweckes, wie unter einem Fatum stehen und von etwas auszer ihm Seienden bestimmt erscheinen. Spinoza sagt wohl, dasz aus Gottes unendlichem Wesen alle Dinge und aus seinem unendlichen Intellect alle Ideen folgen, aber Gott thut nichts dabei, man erkennt nicht, wie Alles folgt; eigentlich müszte Alles da sein und ein zeitliches Folgen nur unser Intellect setzen.

Spinoza übersieht ganz die Möglichkeit, dasz die Idee, welche er als etwas auszerhalb des göttlichen Wesens Seiendes betrachtet, mit der Idee, welche den göttlichen Intellect selbst ausdrückt, identisch sein könnte. Wie der endliche Wille (d. h. die Idee, welche den endlichen Geist ausmacht, von der praktischen Seite betrachtet) bestrebt ist, Alles, was das Dasein fördert, zu erhalten und das Gegentheil davon zu beseitigen und in dieser seiner allgemeinen Form nicht durch ein auszer ihm Seiendes, sondern durch die eigene Natur als wollende bestimmt wird, so hat auch Gott das in seiner eigenen Natur begründete Streben sich in seinem Dasein zu erhalten. Dieses Streben ist nichts Anderes als die allgemeine Vorsehung und drückt ein Wollen aus. Alles, was man will, erstrebt man, Alles, wonach man strebt, will man, sofern dieses Streben ein bewusztes ist. Gottes Natur ist aber eine durchaus bewuszte, Gott weisz von Allem, was in ihm vorgeht, also auch Alles, was seine Natur erstrebt. Gottes Streben, sich und Alles, was in ihm existirt, zu erhalten, ist sein Wollen, das die Erhaltung der göttlichen Natur will, d. h. Gottes Handeln ist durch einen immanenten Zweck bestimmt, welcher mit der Form seines absoluten Willens selbst identisch ist. Gottes absolute Natur kann zwar durch nichts gefördert und durch nichts geschädigt werden, da es einerseits nichts auszer Gott giebt, andrerseits eine Veränderung nach irgend einer Seite hin mit der absoluten Nothwendigkeit und Vollkommenheit Gottes im Widerspruch stände. Gott ist die Indifferenz in Hinsicht auf Förderung und Schädigung des Daseins und bleibt stets so, wie er ist, weil er von Ewigkeit zu Ewigkeit die höchste Vollkommenheit darstellt. Diese Fähigkeit oder das Vermögen, sich und Alles, was mit seiner Natur gesetzt ist, zu erhalten, ist sein Wollen, seine Macht, sein Handeln und überhaupt sein Wesen, es bedeutet dieses Alles, wie Spinoza sagt, Eines und Dasselbe, das nur in Hinsicht auf den Intellect unterschieden wird.[63])

---

[63]) Vgl. Eth. III. Prop. 6: Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur. Prop. 7: Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perseverare conatur nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam Dem.: Ex data cujuscumque rei essentia quaedam necessario sequuntur, nec res aliud possunt, quam id, quod ex determinata earum natura necessario

Gott hat, wie jedes Ding, einen Grund seines Daseins, und zwar hat er diesen Grund in sich selbst. Durch Gottes Rathschlusz und Willen existirt Alles was ist, existirt er selbst. Sein und Sein-Wollen oder gern Sein bedeutet nach Spinoza Eines und Dasselbe. Gott will sich wie er ist, sein eigenes Sein ist der Zweck seines Strebens oder Wollens: Wenn Gott aber seine eigene, absolute Natur und Alles, was in ihr gesetzt ist, will, so setzt er sich damit einen Grund seines Willens, er handelt nach einer Zweckursache. Es wird damit durchaus nicht die absolute Nothwendigkeit aller Dinge aufgehoben, sondern nur das mechanische, äuszerliche Folgen. Gottes Willen ist mit seinem Intellect identisch, Gottes Intellect bedeutet aber die reine Vernunft, welche gar nicht anders sein kann, als sie ist und daher gar nicht andere Ideen nnd Bestimmungsgründe des Willens setzen kann als sie setzt. Es müszte sonst möglich sein, dasz jemals zwischen zwei Punkten die gerade Linie nicht der kürzeste Weg ist. Wenn aber Gottes Natur der Zweck des göttlichen Willens ist und dessen immanenter, mit ihm identischer Zweck, so ist auch jedes Ding, das aus der göttlichen Natur folgt oder in ihr gesetzt ist, ein bezwecktes, und jede Ursache müszte als eine Zweckursache betrachtet werden. Die unendliche Vielheit der Modi wäre dann durch den immanenten Zweck des göttlichen Daseins selbst gesetzt und Gott als absolut unendliches Wesen nur möglich in Bezug auf eine unendliche Vielheit endlicher Wesen, in die sich die Einheit der göttlichen Natur besondert hat.

Gegen dieses Ergebnisz würde sich Spinoza entschieden verwahren und es als grosze Verirrung betrachten, es ist indessen durchaus eine der dogmatischen Philosophie freilich ziemlich fernliegende Consequenz, die man aus gewissen Momenten der Grundanschauung des Systems ziehen kann, welche

---

sequitur, quare cujuscumque rei potentia sive conatus, quo ipsa vel sola, vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est potentia, sive conatus quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actualem essentiam. Prop. 9: Mens tam quatenus claras et distinctas, quam quatenus confusas habet ideas, conatur in suo esse perseverare indefinita quadam duratione et hujus sui conatus est conscia. Schol: Hic conatus cum ad mentem solam refertur voluntas appellatur.

aber Spinoza, der sein Denken ohne Weiteres auf die scheinbare Objectivität, wie auf eine gegebene geometrische Figur richtete, nicht zu ziehen verstand. Er erkannte in Folge dessen nicht die Widersprüche, welche implicirter sein System enthält, und die Unhaltbarkeit seiner Weltanschauung.

Die Negation des Zweckbegriffes und die Annahme einer rein mechanischen Kette von Gründen und Folgen führt in weitere Widersprüche mit Thatsachen des Bewusztseins und den nothwendigen Grundlagen einer praktischen Philosophie. Wenn Alles in gleicher Weise vollkommen und in gleicher Weise nothwendig ist, so können gut und böse nicht reale Prädicate sein, d. h. nicht dem Seienden an sich, sondern nur in Beziehung auf gewisse Ideen, die sich unser Verstand gebildet hat, zukommen. Ergiebt sich jede Handlung des Menschen so aus ihren Ursachen, wie die Lehrsätze der Geometrie aus den Grundsätzen, und sind diese Ursachen nicht in einem Willen zu suchen, welcher die Möglichkeit der Selbstbestimmung hat, vielmehr in einem solchen, welcher im Grunde gar kein Vermögen, sondern nur ein Inbegriff von Ideen oder einzelnen „volitiones“ und durchaus determinirt ist, so hat der kategorische Imperativ oder das Gebot der Pflicht als solcher keinen Sinn. Ein Gebot ist nur möglich, wo ein Wille existirt, der nicht nur bestimmt wird, sondern sich dem Gebote gemäsz selbst bestimmen kann. Damit wird auch die reale Bedeutung der Begriffe von Lob und Tadel, sofern sie die Möglichkeit des Bewusztseins der Schuld voraussetzen, negirt. Gut und böse kommen nicht den Dingen an und für sich zu, sondern nur in Hinsicht auf gewisse Ideen, die sich der Intellect gebildet hat, sie sind ohne die objective Gültigkeit, welche die Basis einer Ethik erfordert. Die objective Gültigkeit der Begriffe gut und böse läszt sich indessen aus gewissen Momenten im Spinozismus selbst deduciren. Spinoza sagt: Gut ist das, wovon wir bestimmt wissen, dasz es uns nützt oder unser Dasein fördert, böse dasjenige, von dem wir mit Sicherheit wissen, dasz es uns schadet. Nun strebt jedes Ding in seinem Dasein zu beharren und seine Macht oder Vollkommenheit zu fördern, und ist sich dieses Strebens bewuszt. Das, was der Mensch also eigentlich seiner Natur nach will, ist Förderung seines Daseins. Wollen und Erkennen sind ferner identisch. Alles, was wir als wirklich das Dasein Förderndes erkennen, oder

Alles, von dem wir sicher wissen, dasz es uns nützlich d. h. gut sei, das wollen wir auch. Spinoza beseitigt den Satz des Cartesius, dasz man auch gegen besseres Wissen handeln könne und steht auf dem Standpunkte des sokratischen Satzes οὐδεὶς ἑκὼν ἁμαρτάνει (vgl. Schaarschmidt „Descartes und Spinoza“ S. 119 Anm.).

Die einzige sichere und wahre Erkenntnisz ist diejenige, welche sich aus dem reinen Intellect ergiebt, folglich wird der Mensch das, was in Wahrheit wollenswerth ist, nur in der reinen Vernunft erkennen und mit Sicherheit das so Erkannte wollen können. Der apriorische Inhalt des Intellects ist aber allen vernünftigen Wesen als solchen gemeinsam, daher wird jedes Vernunftwesen eine und dieselbe Idee von dem wahrhaft Wollenswerthen, Nützlichen oder Guten haben. Das Gute ist also nicht von blosz subjectiver und relativer Bedentung, sondern ist an sich und zwar das, was die Vernunft selbst als Wollenswerthes setzt, d. h. es ist der Inhalt der wollenden Vernunft selbst. Jede Idee, sofern sie zum Inhalt der reinen Vernunft gehört, ist wahr, wenn man sie von der theoretischen, gut, wenn man sie von der praktischen Seite betrachtet, wahr und gut sind reale Prädicate. Die objective Gültigkeit von gut und böse läszt sich also aus dem System selbst erweisen, man erhält aber dadurch Resultate, die mit Sätzen wie: „Was gut und böse anbetrifft, so zeigen sie nichts Positives in den Dingen an, sofern man sie an sich betrachtet, denn eines und dasselbe Ding kann zu derselben Zeit gut und schlecht oder auch indifferent sein,“ nicht vereinbar sind. Da Alles in gleicher Weise aus der allgemeinen, einheitlichen Grundlage folgt, so kann ebensowenig wie die Möglichkeit einer inadaequaten Erkenntnisz die eines nicht adaequaten Wollens und die Verschiedenheit der Dinge überhaupt erklärt werden.

Eine „immanente Kritik“ in der Weise, wie sie Spinoza selbst verlangt, indem er als Methode, einen Gedanken als wahr oder unwahr zu erkennen, die Consequenzen daraus zu ziehen und zu sehen empfiehlt, ob sich dann Alles ohne Widerspruch und in guter Ordnnng ergäbe, eine solche Kritik erweist die Unhaltbarkeit des Spinozismus auf dem Gebiete der praktischen Philosophie.

Die Thatsachen des Pflicht- und Schuldbewusztseins passen nicht in die spinozistische Weltanschauung. Andrerseits wird

indessen aus dem Spinozismus klar, dasz, wenn man die reale Gültigkeit des Satzes: „Alles was geschieht, hat eine Ursache“ oder die Realität des Verhältnisses von Ursache und Wirkung überhaupt anerkennt, von Willensfreiheit und Schuld im gewöhnlichen Sinne des Wortes nicht die Rede sein kann. Die Realität dieses Verhältnisses ergiebt sich aber unzweifelhaft aus der Anschauung des eigenen Bewusztseins. Das Ich erkennt sich als Grund einer Reihe von Gedanken, setzt sich als Grund eines Willensactes. Hat aber Alles, was im Bewusztsein geschieht, eine Ursache, so ist es durch dieselbe nothwendig, jeder Gedanke und jedes Wollen ist durch eine Reihe von Ursachen und Wirkungen bestimmt, die entweder sich aus der reinen Natur des Ich selbst oder äussern Bestimmungsgründen ergeben müssen, d. h. in jedem Momente will ich nothwendig das, was ich will und kann durchaus nicht anders wollen. Freiheit des Willens wird nur in dem Sinne möglich sein, dasz ein Wesen sich durch die der eigenen Natur immanente und mit ihr gegebene Gesetzmäszigkeit bestimmt. Eine solche Freiheit besitzt bei Spinoza Gott, der durchaus nicht, wie man sich gewöhnlich einen freien Willen vorstellt, zu jeder Zeit thun kann, was ihm beliebt. Nicht mehrere Handlungen sind möglich, sondern nur eine ist wirklich und nothwendig.

Ein endliches Wesen hat indessen bei Spinoza eine solche Freiheit nicht, es bestimmt sich nicht selbst, sondern wird bestimmt. „Ein jedes einzelnes Ding, welches endlich ist und eine determinirte Existenz hat, wird zum Dasein und Handeln nur von einer andern Ursache bestimmt, welche ebenfalls endlich ist und eine determinirte Existenz hat“. (Eth. I. Prop. 28.) Dasz der menschliche Geist eine gewisse Spontaneität haben musz, ist an einer andern Stelle dargelegt worden, es wird jedem endlichen Wesen eine ähnliche, obschon beschränktere Freiheit zukommen, wie sie der spinozistische Gott hat. Spinoza selbst kann die Thatsache, dasz der Mensch handelt und eine gewisse Freiheit hat, nicht durchaus negiren. Wir handeln, sofern wir adaequate Ideen haben, d. h. sind insoweit die adaequate oder klar und deutlich allein aus unserer Natur verständliche Ursache von etwas, was in uns oder auszer uns geschieht. (Vgl. Eth. III. Def. 1—3 Prop. 1.) Wir haben aber die Möglichkeit adaequater Ideen in dem apriorischen Inhalte unseres

Intellects. Die höchste sittliche Freiheit wird mit der höchsten Erkenntnisz identisch sein, das letzte Object der Erkenntnisz ist zugleich das Endziel unseres eigentlichen Wollens. Daher beruht die Ethik Spinozas auf dem Streben nach der höchsten Erkenntnisz, d. h. dem intuitiven Wissen. Allein die praktische Philosophie Spinozas verliert jede praktische Bedeutung, weil jedes Wesen in allen seinen Willensacten absolut bestimmt ist und keine Einwirkung eine Veränderung seines Daseins hervorbringen kann. Andrerseits sollen wir aber auch, sofern wir Momente des Substantiellen sind, uns selbst bestimmen oder die adaequate Ursache von Handlungen sein. Kurz eine auf den Grundanschauungen des Spinozismus beruhende Ethik bewegt sich nothwendig in Widersprüchen. In einer Weltanschauung, wo sich Alles rein mechanisch und in der Weise der Geometrie ergiebt, ist überhaupt eine Ethik nicht möglich.[64]) Ein Gebot der Pflicht ist nur dann möglich, wenn jedes vernünftige Wesen nicht blosz res coacta und bestimmt ist, sondern auch sein Wollen durch die Gesetzmäszigkeit der eigenen Natur bestimmen kann.

§. 16.

Gott eine von Affecten freie Persönlichkeit.

Der menschliche Geist befindet sich beständig in Affectionen, „unsere Seele handelt bald, bald leidet sie, nämlich, soweit sie unzureichende Vorstellungen hat, leidet, soweit zureichende, handelt sie“ (Eth. III. Prop. 1). Unzureichende Vorstellungen entstehen durch Affectionen von Auszendingen. Sofern der menschliche Geit in sich ist und nicht afficirt wird, hat er adaequate Ideen. Auszer Gott giebt es nichts, was ihn afficiren könnte, Gott hat nothwendig, von seinem Wesen und von Allem, was in demselben gesetzt ist, eine adaequate Idee, also ist Gottes Wesen reines Handeln. Von Gottes Persönlichkeit musz man natürlich die Vorstellungen, welche mit einer endlichen, menschlichen Persönlichkeit verknüpft sind, fern halten.[65])

---

64) Zu einem ähnlichen Resultat gelangt unter Andern auch J. Rupp „De Spinozae philosophia practica.“ Habilitationsschrift. Königsberg 1832.

65) Vgl. Cog. Metaph. II. 8: „Mir ist das Wort Persönlichkeit (personalitas), das die Theologen mitunter zur Erklärung dessen benutzen, nicht

Spinoza sagt im 36. Briefe: „In philosophischen Besprechungen darf man sich nicht der theologischen Sprechweise bedienen. Denn die Theologie stellt mitunter und nicht ohne Absicht Gott wie einen vollkommenen Menschen dar und deshalb ist es für die Theologie zweckmäszig, von Gott so zu sprechen, als hätte er Wünsche, als würde er durch die Werke der Gottlosen geärgert und durch die der Frommen erfreut. In der Philosophie weisz man aber deutlich, dasz dem göttlichen Wesen diese Attribute, die den Menschen vollkommen machen, ebensowenig zukommen, als man das, was zur Vollkommenheit des Elephanten und des Esels gehört, dem Menschen zuschreiben kann. Deshalb finden diese und andere Ausdrücke hier keine Stelle und man kann sie ohne Verwirrung der Begriffe hier nicht anwenden. Man darf, indem man sich philosophisch ausdrückt, von Gott nicht sagen, dasz er etwas von Jemand verlangt, oder dasz ihm etwas ärgerlich oder angenehm ist, denn dieses sind nur menschliche Zustände, die an Gott keine Realität haben" (vgl. Epist. 60). „Wenn man sagt, Gott hasse und liebe Manches, so ist dieses ebenso zu verstehen, wie wenn sich die Bibel ausdrückt: Die Erde werde die Menschen ausspeien" (Cog. Metaph. II. 8). Man hat natürlich diese Aussprüche Spinozas in demselben Sinne aufzunehmen, wie seinen Vergleich des Unterschiedes zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen mit dem zwischen dem Hunde als Steinbild und als bellendes Thier.

„Gottes Macht zu handeln ist absolut, sie kann weder verringert noch gesteigert werden, eine Verringerung würde eine Beschränkung Gottes nicht minder bezeichnen, wie die Möglichkeit einer Steigerung von Gottes Macht eine Negation seines absoluten Wesens bedeuten müszte. Gott leidet nicht, er handelt nur und seine absolute Macht setzt ein absolutes Dasein. Im reinen Handeln Gottes besteht seine Freiheit. Ein Wesen ist frei, wenn es durch die blosze Nothwendigkeit seiner Natur existirt und durch sie allein zum Handeln bestimmt

---

unbekannt, allein wenn ich auch das Wort kenne, so kenne ich doch nicht dessen Bedeutung und kann mir keine klare und deutliche Vorstellung machen, obgleich ich fest glaube, dasz in dem seligen Anschauen Gottes, was den Frommen zu Theil wird, Gott dieses den Seinigen schon offenbaren wird."

wird, unfrei oder gezwungen (coactus), wenn es von einem Andern zum Existiren und Wirken bestimmt wird in bestimmter und determinirter Weise" (Eth. I. Def. 7).

Daher ist Gott frei von Affecten, denn Affecte sind nach Spinoza: „Affectionen des Körpers, durch welche dessen Macht zu handeln vermehrt oder vermindert, gesteigert oder gehemmt wird und zugleich die Idee dieser Affectionen. Wenn wir die zureichende Ursache eines dieser Affecte sein können, dann ist der Affect ein Handeln, sonst ein Leiden" (Eth. III. Def. 3). „Gott ist frei von allen leidenden Zuständen und wird durch keinen Affect der Fröhlichkeit oder Traurigkeit erregt." Hieraus ergiebt sich weiterhin, dasz im eigentlichen Sinne Gott weder hassen noch lieben kann, denn Hasz ist nach Spinoza „eine Traurigkeit, begleitet von der Vorstellung einer äuszern Ursache derselben" und Liebe „eine Fröhlichkeit in Begleitung der Vorstellung einer äuszern Ursache" (Eth. III. Def. 3 u. 8). „Wer Gott liebt, darf also nicht verlangen, dasz Gott ihn wieder liebe" (Eth. V. Prop. 19). Ebenso wie unter dem Willen und Verstande Gottes wird unter der unendlichen intellectuellen Liebe, mit der Gott sich selbst und alle seine Geschöpfe liebt, etwas Anderes als unter Liebe im gewöhnlichen Sinne des Wortes zu verstehen sein. Gott ist absolutes Selbstbewusztsein und darum persönlich. Von dieser unendlichen Persönlichkeit wird ein endliches Wesen einen klaren Begriff insofern haben können, als es erkennt, welche Propria Gottes Wesen haben musz. Dazu gehört auch, dasz Gott absolut unendliche Realität in sich vereinigt, d. h. unendlich viele Attribute hat, von denen der Mensch nur zwei vorstellt, weil er nur an zweien Theil hat. Indessen vermag der menschliche Intellect wenigstens, soweit er Gottes Wesen überhaupt vorstellt oder erschlieszt, einen richtigen Begriff von Gott zu bilden, ohne jedoch eine so klare Anschauung dieses Begriffes erlangen zu können, wie etwa von dem eines Dreiecks oder einer Kugel. Ein absolut Unendliches kann nicht wirkliche Vorstellung des menschlichen Geistes sein. Daher antwortet Spinoza im sechszigten Briefe einem Freunde: „Auf die Frage, ob ich von Gott einen so klaren Begriff wie vom Dreieck habe, antworte ich mit Ja. Aber wenn du fragst, ob ich von Gott eine so klare bildliche Vorstellung habe, so antworte ich mit Nein, denn man kann Gott nicht bildlich vorstellen, sondern

nur erkennen. Auch halte daran fest, dasz man Gott nicht vollständig erkennt, sondern nur einige Attribute und nicht einmal den gröszten Theil. Es ist indessen gewisz, dasz die Unkenntnisz der meisten die Erkenntnisz einiger nicht hindert.“ Nur zum geringsten Theile hat der Mensch von Gottes Wesen eine Anschauung, die Erkenntnisz ist im Wesentlichen wahrer Glaube, d. h. auf vernünftigem Schlieszen beruhendes Wissen. Kuno Fischer fügt zu den Gründen, welche von ihm gegen die Persönlichkeit des spinozistischen Gottes vorgebracht werden und deren Unhaltbarkeit aus dem Erweise folgt, dasz zum göttlichen Wesen als solchem ein unendlicher Intellect und Wille gehört, noch den hinzu, dasz man sich von einer unumschränkten, unendlichen Persönlichkeit keine klare Vorstellung machen könne. „Wird Gott als das unendliche, allumfassende Wesen begriffen, so schlieszt er jede Schranke, also auch die Persönlichkeit aus und die Persönlichkeit auf Gott angewandt, ist ein Wort ohne klare Bedeutung“ (vgl. Gech. d. neuern Philosphie S. 251). Damit verfällt Kuno Fischer gerade in die Vorstellung, welche Spinoza als irrthümliche bekämpft, dasz man nämlich sich unter Gottes Persönlichkeit eine solche wie die eines endlichen und beschränkten Wesen vorstellt. Es ist überhaupt kein Grund vorhanden, warum man sich nicht eine absolute und unendliche Persönlichkeit sollte denken können. Eine vernünftige Ueberlegung führt sogar dahin anzunehmen, dasz, sowie die einzelnen, besondern Gedanken in unserm Ich gesetzt sind, ebenso unser Ich als ein Besonderes in dem unendlichen Denken und absoluten Ich ist, das den Zusammenhang der unendlichen Vielheit der endlichen Idee bildet. Die Negation aller Schranken involvirt nur die Negation seiner endlichen Persönlichkeit. Natürlich wird von einem unendlichen Wesen ein endlicher Intellect keine so klare Anschauung wie von einem endlichen haben.

Dieser persönliche Gott existirt aber nicht auszerhalb der Natur, sondern ist die intelligible und reale Natur selbst. Die Gesetzmäszigkeit der göttlichen Natur bedeutet nichts Anderes als die Nothwendigkeit der ewigen und allgemeinen Naturgesetze, in denen sich Alles, was existirt, darstellen musz. Die Welt als Totalität der endlichen Wesen ist nicht auszer ihm, sondern in ihm, und Gott ist in der Welt, wie das Besondere im Allgemeinen, die einzelnen Gedanken im Ich, und

andrerseits das Allgemeine im Besondern, das Ich in dem einzelnen Gedanken. Deshalb ist Spinozas Philosophie Pantheismus oder absoluter Monotheismus. Ein auszerhalb der Welt seiender, in einem eingebildeten Raume jenseits der Welt gedachter Schöpfer (vgl. Epist. 23), wie ihn der theologische Monotheismus anzunehmen pflegt, ist eine Unmöglichkeit. „Ich gestehe, schreibt Spinoza an Oldenburg (Epist. 21), dasz ich über Gott und Natur eine Ansicht habe, welche von derjenigen der neuern Christen sehr abweicht. Ich erkenne nämlich Gott als die immanente und nicht auszerhalb seiende Ursache. Alles, sage ich, ist in Gott und bewegt sich in Gott. Wenn indessen Einzelne meinen, dasz die theologisch-politische Abhandlung auf der Identität von Gott und Natur beruhe (wobei sie unter Natur eine Art Masse oder körperlichen Stoff verstehen), so sind sie gänzlich im Irrthume. In Bezug auf die Wunder bin ich dagegen überzeugt, dasz die Gewiszheit der göttlichen Offenbarung lediglich aus der Weisheit der Lehre, aber nicht aus Wundern, d. h. aus der Unwissenheit, abzuleiten ist. Religion und Aberglaube unterscheiden sich nach meiner Ansicht vorzüglich dadurch, dasz dieser auf der Unwissenheit und jene auf der Weisheit beruht. Dieses ist auch der Grund, weshalb die Christen sich nicht durch Treue, Nächstenliebe und andere Früchte des heiligen Geistes, sondern nur durch Meinungen von Andern unterscheiden, denn sie stützen sich, wie alle Andern, nur auf die Wunder, d. h. auf die Unwissenheit, welche die Quelle alles Bösen ist und verwandeln damit den wahren Glauben in Aberglauben. Nach meiner Ansicht ist zum Heile der Menschen nicht nöthig, dasz sie Christus nach dem Fleische kennen, vielmehr musz man von dem ewigen Sohne Gottes, d. h. von der ewigen Weisheit Gottes, die sich in allen Dingen, hauptsächlich aber in der menschlichen Vernunft und vor Allem am meisten in Jesu Christo offenbart hat, ganz anders denken. Wenn dann Einzelne Kirchen noch hinzufügen, dasz Gott die Menschennatur angenommen habe, so sage ich ausdrücklich, dasz ich nicht verstehe, was sie meinen, vielmehr scheinen sie, offen gestanden, eben so verkehrt zu sprechen, als wenn Jemand mir sagte, dasz der Kreis die Natur des Viereckes angenommen habe.“ Ebenso fern wie den Anschauungen der christlichen Theologie steht Spinoza der jüdischen Religion. Der Gott Spinozas han-

delt nicht nach Zwecken, alle Wesen sind in ihm gleich vollkommen, und es ist mit der Natur Gottes unvereinbar, dasz er Etwas weniger vorzüglich als ein Anderes hätte schaffen können. Gott hat keine besonderen Interessen und Verträge, er ist nicht der eifrige Gott, der die Sünden der Väter heimsucht, denn in diesem Gott giebt es weder Eifer noch Sünden (Kuno Fischer „Gesch. d. n. Philos.“ Th. I. Bd. 2 S. 260 fg.). Gott liebt sich selbst mit unendlicher Liebe und in gleicher Weise alls Geschöpfe, die alle Wirkungen und Besonderungen seiner selbst sind. Von einem „auserwählten Volke“ kann nicht die Rede sein. Die Völker unterscheiden sich wohl in Hinsicht auf Wohlstand und Herrschaft, und insoweit konnten sich wohl gewisse Völker für auserwählte halten, aber in Bezug auf den Intellect und die wahre Tugend unterscheiden sich die Völker nicht, und kein Volk ist vor dem andern von Gott auserwählt. Dieses Evangelium der Hnmanität hatte den grimmigen Hasz der Orthodoxen aller Kirchen, die Verfluchung durch die Vertreter der Religion seines eigenen (des „auserwählten Volkes“) zur Folge.[66] Die Orthodoxie nnd der Aberglaube verfluchten ihn wegen seiner „erschrecklichen Irrlehren“ und der Insolenz, mit der er dieselben offen zu vertreten wagte, „mit allen Flüchen, die im Buche des Gesetzes geschrieben sind,“ die Hnmanität und Philosophie wird ibn als Apostel zum „wahren Glauben“ der reinen Vernunft zu schätzen wissen.

---

[66]) Vgl. den Briefwechsel Spinozas mit dem eifrigen, katholischen Convertiten Burgh Epist. 73 und 74 und das Anathem der Synagoge bei Van Vloten „Ad B. de Spinozae opera, quae supersnnt supplementa“ S. 290.

Theil III.

Die Modi oder die Natur als Wirkung (natura naturata) und die Lösung der Aufgabe des Systems überhaupt.

§. 17.

Die Modi, ihre Bedeutung, ihr Zusammenhang untereinander und mit der Substanz.

Im Wesentlichen sind im Zusammenhange mit andern Fragen die hauptsächlichsten, hier in Betracht kommenden Momente bereits behandelt worden, so dasz eine gedrängtere Darlegung genügen wird. Eine Consequenz der Auffassung der Attribute als bloszer Phaenomena und derjenigen der Substanz als eines die Negation absolut ausschlieszenden Begriffes ist die Ansicht, dasz die Modi blosze Gedankendinge sind.[1])

Es genügt der Hinweis auf das Axiom „der Mensch denkt,“ und die Sätze, welche das Wesen des Menschen, sofern er denkt, als Modus der Substanz betrachten, überhaupt auf die Erörterung dieser Fragen in den vorhergehenden Abschnitten, um die Unmöglichkeit dieser bereits von Andern hinreichend widerlegten Auffassung darzuthun.

---

[1]) Vgl. Hegel, Vorlesungen über d. Gesch. der Philos. III. S. 373. Erdmann: „Vermischte Aufsätze,“ S. 234. Erdmann findet den Unterschied der Substanz und der Modi, als Affectionen der Attribute, enthalten in dem Unterschied zwischen Intellect und Imagination. Es sei dasselbe, als wenn eine Kreisfläche dem Verstande als ungetheilte Fläche, der Imagination als eine unendliche Vielheit von Segmenten erscheine. Ulrici „Grundprincip der Philosophie“ I. S. 65. Eine eingehendere Widerlegung dieser Auffassung findet man u. A. bei Kuno Fischer, Gesch. d. n. Philos., Th. I. Bd. 2 S. 316 fg.

Spinoza hat das Dasein der endlichen und besondern Dinge einfach als eine Thatsache der Erfahrung angenommen (vgl. Ritter „Gesch. d. n. Philos.“ S. 237). Seinem methodischen Principe gemäsz hätte er die Modi als Wirkungen der Substanz aus derselben deduciren müssen. Es gelingt ihm, wie sich zeigen wird, durchaus nicht der Erweis, dasz die Modi in der Substanz als deren Folgen gesetzt sind.

Unter Modus versteht Spinoza das, was im Andern ist und durch dasselbe begriffen wird (Eth. I. Def. 5), d. h. dasjenige, dessen Wesen nicht in sich selbst die Ursache seines Daseins trägt, sondern die in sich seiende Substanz voraussetzt. Der Modus ist nicht Identität von Ursache und Wirkung, sondern das Bewirkte. Die Totalität der Modi erscheint als natura naturata. Alles, was ist, gehört entweder zur natura naturans oder zur natura naturata oder „Alles, was ist, ist entweder in sich oder in einem Andern“ (Eth. I. Ax. 1). Es giebt nichts als Substanzen „oder, was dasselbe bedeutet, als Attribute und deren Affectionen“ (vgl. Eth. I. Prop. 4. Dem., Prop. 28 Dem.).

Jeder Modus musz als Modification oder Determination der Substanz alle Attribute modificiren, die das Substantielle als solches ausmachen, sonst wären sie nicht Modi desselben. Ein Modus der res cogitans musz zugleich ein Modus der res extensa sein, weil im andern Falle die Identität der Ordnung der Idee und der Dinge aufgehoben würde.[2]) Die Modi sind allerdings nur Modificationen der Attribute, aber nicht in dem Sinne, als ob sie nicht auch Modi der Substanz wären.[3]) Die Attribute sind gar nicht von der Substanz verschieden, sondern die Substanz selbst als gedachte betrachtet. Die Modi der Substanz sind daher zugleich Modi der Attribute und umgekehrt. Die gemeinsame immanente Ursache aller Modi, in der sie gesetzt sind, ist Gott. „Aus Gott folgt unendlich Vieles auf unendlich viele Weise (infinita modis), d. h. Alles, was unter den unendlichen Intellect fallen oder dessen Inhalt sein

---

2) Ueber die Inconsequenzen, welche sich daraus ergeben, dasz der Mensch nur aus zwei Attributen besteht, vgl. §. 13.

3) Ulrici, „Grundprincip d. Philos.“ S. 65 versucht den Nachweis, dasz die Modi nur Modi der Attribute und darum phaenomenal sind.



kann (Eth. I. Prop. 16). Spinoza sagt zwar, dasz unendlich Vieles auf unendlich viele Weise aus Gott folgt, aber nicht wie dieses möglich ist. Das Wesen der Substanz ist durchaus einfach, Alles, was aus ihr folgt, ergiebt sich in gleicher Weise als höchst vollkommen und nothwendig. Alle Dinge haben ihre gemeinsame. identische Ursache in der Substanz, aus der sie sich im letzten Grunde wie Lehrsätze der Mathematik aus den Grundsätzen ergeben. Wie aus dem blosz Ausgedehnten eine Mannigfaltigkeit von Körpern folgen soll, ist durchaus nicht abzusehen.

Spinoza selbst antwortet auf eine hierauf bezügliche Frage in einem nur Ein Jahr vor seinem Tode abgefaszten Briefe: „Wenn Sie fragen, ob aus dem bloszen Begriffe der Ausdehnung (ex solo extensionis conceptu) die Mannigfaltigkeit der Dinge a priori demonstrirbar sei, so glaube ich schon klar dargelegt zu haben, dasz dieses nicht möglich ist.“[4]) Indessen gesteht Spinoza ein, „huc usque nihil de his ordine disponere mihi licuit.“

Gott ist nicht nur Ursache aller Dinge, sofern sie zu existiren anfangen, sondern auch der Fortdauer ihrer Existenz; alle Dinge verharren in ihrem Dasein vermöge der allgemeinen Vorsehung (vgl. I. Prop. 16—29). Das Dasein der Modi ist nicht in dem Wesen derselben enthalten, die Modi sind nicht Ursache ihrer selbst, sondern die Substanz verursacht ihr Dasein. „Das Wesen der von Gott hervorgebrachten Dinge schlieszt ihr Dasein nicht ein (I. Propria 25). Damit wird aber nicht das zeitliche Dasein der Modi negirt, sondern nur das ewige. Die Essenzen der Dinge sind ewig, in der Natur sind aber die Dinge nur, wenn zur Essenz die Existenz hinzutrittt. Von der Essenz Gottes ist die Existenz untrennbar, während die Essenz der Modi nicht die Existenz involvirt, d. h. die Modi haben nicht ewiges Dasein, sondern nur zeitliche Dauer.

Gottes Wesen als immanente Ursache aller Dinge ist das

---

4) Vgl. Ep. 72: quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrari, credo me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse! Ueber die Unmöglichkeit aus der Substanz eine Mannigfaltigkeit der Dinge abzuleiten. Vgl. Trendelenburg „Hist. Beitr.“ II. S. 75.



Allgemeine, welches sich in eine unendliche Vielheit von Modis entfaltet hat. Alle Dinge ergeben sich aus Gott so nothwendig und in gleicher Weise, wie aus der Definition des Dreiecks der Satz, dasz die Summe der Winkel = 2 R ist.[5]) Kein Ding ist zufällig, Alles was ist, hat eine Ursache seiner Existenz. Was keine Ursache des Daseins hat, existirt nicht. Nun hat das Zufällige seinem Wesen nach keinen Grund, warum es gerade so existirt und nicht auch anders existiren könnte, hätte es einen, so würde es durch denselben nothwendig bestimmt und nicht mehr zufällig sein. Auch der Einwand, dasz etwas durch seine Ursache zufällig sein könnte, weil die Ursache eine zufällige ist, darf als kein stichhaltiger gelten, denn eine Ursache kann wiederum nur durch ihre Ursache zufällig sein und diese wieder durch die ihrige und so fort ins Unendliche. Da aber Alles im letzten Grunde von Einer Ursache, der Substanz, abhängt, so müszte die Zufälligkeit zuletzt ihren Grund in der Substanz haben, was widersinnig ist, denn die Substanz drückt das absolut Nothwendige aus (vgl. Tract. de Deo I. Cap. 6 ed. v. Vlot. p. 64 und 65. Sigwarts Uebers. S. 43). Jedes Ding ist also nothwendig so wie es ist, „es giebt kein Ding, bei dem man nicht fragen könnte, warum es so Realität hat.“ Indem so alle Dinge nothwendig durch ihre allgemeine Ursache gesetzt sind, und ihr Verhältnisz zur Ursache mit dem der Lehrsätze zu den Grundsätzen identisch ist, so musz Alles da sein (I. Prop. 17 Cor. 2 Schol.). „Der Spinozismus läszt nicht die Möglichkeit des Entstehens und Vergehens oder des Werdens erkennen. Wie ein besonderer Gedanke, dessen Ursache das Ich ist, entsteht und vergeht, erklärt sich aus der Thätigkeit und dem Leben des Ich, das ihn setzt und negirt, allein die Substanz Spinozas ist starr, Alles folgt mecha-

---

5) Vgl. Eth. I. Prop. 17. Cor. 2 Schol,: Porro, tametsi, Deum actu summe intelligentem esse concipiant, non tamen credunt, eum posse omnia, quae actu intelligit, efficere, ut existant, nam se eo modo Dei potentiam destruere putant. Si omnia inquiunt, quae in ejus intellectu sunt, nihil amplius creare potuisset, quod credunt omnipotentiae repugnare. Verum ego me satis clare ostendisse puto, a summa Dei potentia, sive infinita natura, infinita infinitis modis, hoc est, omnia necessario effluxisse vel semper eadem necessitate sequi; eodem modo ac ex natura trianguli ab aeterno in aeternum sequitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis.

nisch und ist in ihr gesetzt, ohne dasz man sieht, was die Substanz dabei thut.

Wie das Wesen und Dasein eines Dinges von Gott abhängt und nur in Gott möglich ist, so kann es auch nur als Glied in dem unendlichen Causalnexus existiren, der den Zusammenhang der Welt des Endlichen, der natura naturata, darstellt. Jedes Ding ist Wirkung und Ursache, es hängt mittelbar oder unmittelbar von unendlich vielen Ursachen ab und wirkt selbst ebenso auf unendlich viele Weise. Um einen adaequaten Begriff von einem Einzeldinge zu erlangen, müszte man die ganze unendliche Kette von Ursachen und Wirkungen begreifen, von der es abhängt. Daher ist eine adaequate Idee von einem Modus nur einem unendlichen Intellect möglich.[6]) Jeder Modus ist Ursache und Wirkung in allen den Attributen, die er modificirt, d. h. er wirkt und wird in unendlich vieler Weise bewirkt. Als Modus eines bestimmten Attributes, z. B. als Modus des Denkens oder als Idee, wirkt er nur auf Modi desselben Attributes, also in diesem Falle nur auf Ideen, denn jedes Attribut ist in sich und wird durch sich begriffen. Ein Modus des Denkens kann nur im Denkenden, ein Modus des Ausgedehnten nur in der Körperwelt begriffen werden. „Gott ist Ursache der Idee, z. B. des Cirkels, nur sofern er res cogitans, und des Cirkels nur sofern er res extensa ist. Das formale Sein des Cirkels kann nur durch einen andern Modus des Denkens als durch seine nächste Ursache begriffen werden und dieser Modus wieder durch einen andern Modus des Denkens und so fort ins Unendliche. Inwiefern wir die Dinge als Modi des Denkens betrachten, werden wir die Ordnung der ganzen Natur oder die Verknüpfung der Ursachen allein durch das Attribut des Denkens ausdrücken

---

[6]) Vgl. Epist. 15: Hinc sequitur omne corpus, quatenus certo modo modificatum existit, ut partem totius universi considerari debere et cum suo toto et cum reliquis cohaerere, vgl. I. Prop. 28: Quodcumque singulare sive quaevis res, quae finita est et determiuatam habet existeutiam non potest existere nec ad operandum determiuari nisi ad existendum et operandum determiuetur ab alia causa, quae etiam finita est et determinatam habet existeutiam et rursus haec causa non potest existere uec ad operandum determinari, nisi ab alia, quae etiam finita est et determinatam habet existentiam, determiuetur ad existendum et operandum et sic in infiuitum. Vgl. Kuno Fischer, Gesch. d. Philos. S. 318.

müssen. Sofern aber die Dinge als Modi der Ausdehnung begriffen werden, musz die Ordnung der ganzen Natur unter dem Attribut der Ausdehnung ausgedrückt werden und dasselbe gilt von den andern Attributen."[7])

Wie der menschliche Körper ein aus vielen Körpern zusammengesetztes Individuum bildet, dessen Wesen als Individuum ein bestimmtes, in allen Veränderungen des Körpers unveränderliches Verhältnisz von Ruhe und Bewegung ausmacht, so ist die Welt der endlichen Körper oder die Natur im engern Sinne ein Individuum, das unter allen Veränderungen der in ihm gesetzten Individuen unveränderlich bleibt, denn sein Wesen beruht in dem sich stets gleichbleibenden Verhältnisz der Totalität von Ruhe und Bewegung überhaupt. Innerhalb dieses Verhältnisses können zu einer bestimmten Zeit und an einem bestimmten Orte sich die Verhältnisse von Ruhe und Bewegung ändern, die besondern Individuen entstehen und vergehen, ohne dasz darum das allgemeine Individuum verändert wird. Ruhe und Bewegung sind unendliche Modi Gottes und verhalten sich zu seinem absoluten Wesen wie der unendliche Intellect und Wille, in dem alle endlichen Ideen als Besonderungen gesetzt sind.[8])

Die Vermittelung zwischen der natura naturans und der natura naturata bilden die unendlichen Modi. Die unendlichen Modi der Ausdehnung sind Ruhe und Bewegung, des Denkens, Verstand und Wille.[9])

Sie sind ebenso Wirkungen der Substanz wie Prädicate derselben (vgl. § 12, 1). Der unendliche Intellect kommt Gott als denkendem, Ruhe und Bewegung überhaupt als ausgedehntem Wesen zu, jener unendliche Modus ist Wirkung der res cogitans, dieser der res externa. Der unendliche Intellect, „der Sohn Gottes," vermittelt die Beziehung zwischen dem absoluten Denken und den endlichen Geistern, indem die endlichen Modi

---

[7]) Vgl. Eth. II. Prop. 7. Schol.: Ueber einzelne Inconsequenzen in Bezug auf diese durch die Grundanschauung bedingte Theorie. Vgl. Trendelenburg „Hist. Beitr." II. S. 54.

[8]) Vgl. Eth. II. Prop. 13 Schol. und die den Anhang bildenden Lemmata Prop. 28, I. Prop. 328 Cor. 2 Epist. 15. Vgl. Kuno Fischer „Gesch. d. n. Philos." Th. I. Bd. 2 S. 340. Ritter „Gesch. d. Philos." Bd. VII. S. 279.

[9]) Vgl. Epist. 66. Tract. de Deo Cap. IX. Sigwarts Uebers. S. 53 ed. Vlot. S. 82 Eth. I. Prop. 29 Schol., 31 Dem., 32 Cor. Schol.

aus der absoluten Natur nicht unmittelbar, sondern durch Vermittelung der unendlichen Modi folgen. Die endlichen Modi verhalten sich zu der ihnen gemeinsamen nächsten Ursache, den unendlichen Modis, wie Besonderes zum Allgemeinen. Es bleiben indessen die endlichen Modi direct in Gott und Gott in ihnen, denn die unendlichen Modi sind in und mit dem Inhalte des Attributes nothwendig gesetzt.[10]) Spinoza muszte, seiner Methode gemäsz, die Modi (das Besondere) aus der Substanz (dem Allgemeinen) ableiten und zwar vermittelst der unendlichen Modi, die Unmöglichkeit einer solchen Deduction aus bloszen Begriffen bedingte nothwendig, dasz Spinozas Versuch miszglückte. (Vgl. Trendelenburg „Hist. Beitr.“ II. S. 74). Derselbe vollzieht sich in folgendem Gedankengange: Gott ist die Ursache aller Dinge (I. Prop. 25). Dinge, welche endliche und determinirte Existenz haben, können nicht aus dem ewigen und unendlichen Wesen Gottes folgen, denn Alles, was aus der absoluten Natur eines göttlichen Attributes folgt, ist ewig und unendlich (I. Prop. 21). Die Wirkung ist in und mit der Ursache gesetzt, Alles was in einer ewigen Ursache ist, musz ebenfalls ewig sein, die endlichen Dinge von beschränkter Dauer können also nicht in der ewigen Natur Gottes ihre Ursache haben, sondern nur in der auf endliche und bestimmte Weise determinirten (I. Prop. 28). Nun haben aber die endlichen Dinge Realität, sie müssen darum Wirkungen Gottes sein, aus Gottes absoluter Natur können sie nicht unmittelbar folgen, also ergeben sie sich aus ihr mittelst unendlicher Modificationen, die zur natura naturata gehören, aber auch Prädicate des göttlichen Wesens sind. Dasz der Gegensatz zwischen Endlichem und Unendlichem damit nicht überwunden ist, leuchtet sofort ein.

Was wirklich aus einem Unendlichen folgt, musz wiederum unendlich sein, die Wirkungen unendlicher Modi sind wiederum unendliche Modi (vgl. I. Prop. 26). Ein endlicher Modus kann nur in einem endlichen Modus seine Ursache haben und auch dieser wiederum nur in einem endlichen und sofort ins Unend-

[10]) Vgl. Eth. I. Prop. 23; Prop. 28 Schol.: Cum quaedam a Deo immediate produci debuerunt, videlicet ea, quae ex absoluta ejus natura necessario sequuntur, quaedam mediantibus his primis, quae tamen sine Deo nec esse nec concipi possunt. Vgl. Tract. de Deo Sigwarts Uebers. S. 32 Epist. 29.

liche. Die res fixae et aeternae einerseits, die res mutabiles andrerseits stehen daher unvermittelt nebeneinander. Da aber die endlichen Dinge Folgen Gottes sind, so kann ihr Dasein gar nicht mittelst der „ratio" erwiesen werden, Spinoza hat sie einfach in der Erfahrung aufgenommen, ohne indessen ihre Wesen als Modi (Besonderungen) der Substanz (des Allgemeinen) nachweisen zu können. Dieses Problem ist nur auf Grund der Anschauung des Selbstbewusztseins zu lösen, in welcher die Identität des Besondern und Allgemeinen in dem einen Sein erkannt wird. Substanz und Modi bilden die beiden nothwendigen correlaten Momente des Begriffes der Causalität. Substanz ist dieser Begriff als Ursache, Modus als Wirkung aufgefaszt. Andrerseits ist das Seiende eine Vielheit von Besonderungen in der Einheit des Allgemeinen. Die allgemeine absolute Einheit ist die Substanz, die unendliche Vielheit der Besonderungen wird durch die Modi ausgedrückt.

§. 18.

Das Resultat des Systems in theoretischer und praktischer Hinsicht.

Die im Vorhergehenden entwickelten Grundlagen des Spinozismus haben die verschiedenartigste Beurtheilung gefunden, was durch eigenthümliche Stellungen dieses Systems bedingt ist. Es geht von der Voraussetzung aus, dasz die Formen des Seienden überhaupt rational, d. h. in der reinen Vernunft erkennbar sind. Die Substanz erscheint als der intelligibele Träger, und Alles, was ist, ist Inhalt des unendlichen Intellects. Gedachtes und Seiendes sind Eines und Dasselbe, die Ordnung der Ideen stimmt mit derjenigen der Dinge absolut überein. Daher wird die allgemeine Form der Dinge in der allgemeinen Form der Ideen gegeben sein. Durch diese Grundsätze ist der Spinozismus der reine Gegensatz des Scepticismus und auch unvereinbar mit dem Kriticismus, der eine Erkenntnisz des an sich Seienden negirt. Wenn auch der Spinozismus in den Formen des Denkens die der Dinge überhaupt begreifen will, so leitet er doch nicht den Inhalt des Denkens aus den Dingen oder dem körperlichen ab. Der Inhalt des Denkens ist a priori aus dem Denken selbst zu begreifen, der Versuch einer Deduction aus dem Ausgedehnten würde das Denken zu einer bloszen Wirkung und einem Modus desselben machen, seine Unabhängigkeit und Substantialität aufheben. Der Geist ist keine un-

beschriebene Tafel, worauf die Objectivität wirkt und damit seinen Inhalt und seine Formen verzeichnet. Der Geist hat seinen Inhalt als Geist rein durch sich selbst. Die höchste Erkenntnisz erreicht der Geist nicht dadurch, dasz er von dem in der sinnlichen Wahrnehmung Gegebenen ausgeht und von dem Besondern die allgemeinen Formen als thatsächliche Grundsätze des Seienden abstrahirt, sondern die Grundsätze und Formen des Seienden als solchen sind in der Natur des rein Vernünftigen und darum als nothwendige gegebeu. Diese Nothwendigkeit ist dem Spinozismus eiue unmittelbar gegebene Thatsache. Eiue wahre Wissenschaft, deren Inhalt absolut sichere Erkenntnisse bilden, wird als Form die deductive Methode haben, die von unmittelbar klaren und deutlichen Grundsätzen ausgeht und zu dem, was aus ihnen folgt, fortschreiten musz. Deshalb steht Sensualismus, Empirismus und Materialismus dem Spinozismus ebenso fern wie Wunderglaube und Mysticismus. Man darf den Spinozismus durchaus nicht als demokritischen Atomismus begreifen. Spinoza negirt ausdrücklich die Zusammensetzung des Substantiellen aus Theilen oder aus Atomen. Die Substanz ist keine Zusammenfassung eiufachster Theilchen, sondern ein absolut Untheilbares, Einfaches, Allgemeines, das sich in die Welt der endlichen Dinge besondert. Die endlichen Dinge erscheinen nur in der siunlichen Wahrnehmung aus Theilen zusammengesetzt.

Andrerseits widerstreiten die Principien Spinozas allen idealistisch - theologischen Weltanschauungen. Er erkennt die Realität des Ausgedehnten an uud betrachtet es als den gröszten Irrthum, den Zweck zu einem Grundbegriffe der Metaphysik zu machen. Deshalb musz er auch die Systeme Platos. des Aristoteles und der christlichen Theologie für irrthümlich erklären. Auf der Annahme der Realität von Denken und Ausdehnung und der Verschiedenheit beider beruht der Dualismus überhaupt und das System des Cartesius. Der Spinozismus ist aber Monismus. Der Gegensatz von Denken und Sein, der von einer dualistischen Philosophie nicht mit voller Schärfe erfaszt wird, ist hier tief genug erkannt, um jede Wechselwirkung zwischen Denken und Sein auszuschlieszen. Denkendes und Ausgedehntes können daher nicht verschiedene Substanzen, sondern nur verschiedene Seiten der einen Substanz sein.

Das System Spinozas nimmt also, sofern man die philosophischen Systeme nur in Bezug auf ihre Stellung zu der Frage nach dem Verhältnisse von Denken und Sein betrachtet, eine eigenthümliche Stellung zwischen den beiden entgegengesetzten, monistischen Lösungen, zwischen Materialismus und Idealismus, ein. Es hat diese besondere Stellung des Spinozismus namentlich Trendelenburg hervorgehoben (Hist. Beitr. Abh. 1 u. 3). Es giebt, wie Trendelenburg ausführt, keine grössern und allgemeinern Gegensätze als die zwischen Denken und Sein, Subject und Object. Alle Gegensätze lassen sich auf das Grundverhältnisz von Denken und Sein, von bewusztem Gedanken und blinder Kraft zurückführen. Der letzte Unterschied der philosophischen Systeme sei in diesem Gegensatz begründet. Der Materialismus, welcher die blinde Kraft zum Principe erhebt und aus ihr den Gedanken ableitet, ist der Gegensatz des Idealismus, der vom Gedanken ausgeht. Für eine monistische Weltauffassung ist ein dreifaches Verhältnisz zwischen der Kraft und dem bloszen Gedanken möglich. Entweder steht die Kraft vor dem Gedanken, so dasz der Gedanke nicht das Ursprüngliche, sondern das Ergebnisz, Product und Accidenz der blinden Kraft ist, oder der Gedanke steht vor der Kraft, so dasz die blinde Kraft für sich nicht das Ursprüngliche ist, sondern Ausflusz des Gedankens oder endlich Kraft und Gedanke sind im Grunde Eines und Dasselbe und drücken nur verschiedene Seiten des Einen Princips aus und werden in unserer Auffassung aus ihrem einheitlichen Inbegriff hervorgehoben. Nur diese drei Verhältnisse von Kraft und Gedanken sind möglich, aber nur Eines ist wirklich. Die erste Möglichkeit ist die Basis des Materialismus, die zweite des Idealismus, auf der dritten beruht der Spinozismus.

Kuno Fischer (Gesch. d. n. Philos. Th. I. Bd. 2 S. 368fg.) stimmt auch in dieser Frage mit Trendelenburg nicht überein. Das Verhältnisz der Attribute Denken und Ausdehnung sei schon deshalb nicht der Grundgedanke Spinozas, weil nicht das Attribut, sondern die Substanz der Grundbegriff sei. Allein Attribut und Substanz bedeuten Eines und Dasselbe, es giebt nach Spinoza zwei Betrachtungsweisen des Seienden, man kann es als objective und als formale Essenz betrachten, als Gedachtes (Object) ist es Attribut, als Existenz an und für

sich (Subject) Substanz. Substanz und Attribut sind in gleicher Weise nothwendige, correlate Momente der Grundanschauung. Insoweit ist allerdings die Opposition Kuno Fischers gegen Trendelenburg berechtigt, als Trendelenburg die Aufgabe des Spinozismus wie der philosophischen Systeme überhaupt zu einseitig auffaszt. Die Vermittelung von Denken und Ausdehnung in der Einen Substanz ist nur eine Seite der Aufgabe des Spinozismus in theoretischer Hinsicht, die andere Seite ist die Vermittelung von Gott und Welt, als Totalität des Endlichen.

Die Vermittelung von Denken und Sein der res cogitans und res extensa ist im Grunde nicht gelungen und konnte nicht gelingen (vgl. §. 13). Die Consequenzen, welche sich aus einer Grundanschauung, die das Problem des Verhältnisses zwischen Denken und Sein in der Weise des Spinozismus lösen will, sich ergeben, verwickeln sich in unlösbare Widersprüche. So zeigt eine „immanente Kritik“ (Trendelenburg) die Unmöglichkeit, auf dem Wege des Spinozismus dieses Grundproblem der Philosophie zu lösen. Eine Beurtheilung des Systems, welche es nicht vom Standpunkt der Geschichtsphilosophie beurtheilt, sondern nur untersucht, ob es widerspruchslos ist und die wahre Weltanschauung enthält, wird durch die spinozistische Lösung nicht befriedigt sein. Eine Würdigung des Spinozismus darf indessen nur auf geschichts-philosophischer Basis beruhen. Von diesem Standpunkt aus wird man jedoch anerkennen müssen, dasz, trotz einer Reihe von Inconsequenzen im Einzelnen, der Spinozismus mit seinem Princip der Identität von Subject und Object, Ursache und Wirkung in der Einen Substanz, die ihm durch seine Stellung in der Entwickelung der Philosophie gegebene Aufgabe gelöst hat, so weit sie überhaupt auf seinem Boden des naiven Dogmatismus lösbar war. Es ist gezeigt worden, wie manche Inconsequenzen und Widersprüche, in die sich das System verwickelt, Consequenzen aus der Grundanschauung sind, welche deren Unhaltbarkeit beweisen. Principiell sind zwar Denken und Ausdehnung, wie überhaupt alle Attribute durchaus coordinirt, allein in der letzten Phase tritt das Attribut des Denkens durchaus in den Vordergrund, und es ist dargelegt, wie die consequente Durchführung gewisser Momente der Basis des Systems das Denken als das einzige mit der Substanz identische Attribut hätte ergeben

müssen. Damit wäre der Unterschied des Dogmatismus Spinozas und desjenigen der Eleaten aufgehoben. Die Vielheit von Attributen ist eine Inconsequenz gegenüber dem absoluten Monismus, der das Princip des Systems ist, allein der Charakter der damaligen Geistesrichtung gestattete es nicht mehr, wie es die Eleaten thaten, das der Vernunft Anstöszige einfach zu negiren, Spinoza konnte von den empirisch gegebenen Thatsachen der Realität des Ausgedehnten, der Vielheit und des Werdens nicht mehr auf dogmatischer Basis abstrahiren. Die Lösung dieses Grundproblems der Philosophie, das sich auf das Verhältnisz von Denken und Sein bezieht, blieb dem vom Kriticismus ausgehenden reflectirenden Dogmatismus vorbehalten.

Dasselbe gilt von der andern Seite der Aufgabe, welche durch das Problem des Verhältnisses von Gott und Welt, des Allgemeinen und Besondern bezeichnet ist. Auch dieses Problem hat Spinoza nur insoweit gelöst, sofern er erkennt, dasz Gott und Welt im Grunde Eines und Dasselbe sein müssen, dasz das Allgemeine nicht blosz mit der Summe des Besondern als solchen identisch und dasz die Substanz nur als Identität von Ursache und Wirkung möglich ist. Spinoza stellt zwar dieses Princip auf, es gelingt ihm aber nicht, dasselbe in seinem Systeme durchzuführen. Spinoza steht durchaus auf dem Boden des naiven Dogmatismus, er übersieht die Bedeutung der Anschauung und glaubt einerseits aus dem blosz gedachten Begriff dessen Realität erweisen zu können, während er andrerseits ein philosophisches System aus dem bloszen Inhalt des Gedankens mittelst der geometrischen Methode zu entwickeln unternimmt, ohne sich des Unterschiedes seiner Definitionen und Axiome und derjenigen der Geometrie bewuszt zu sein. In Folge dessen wird ein wirklicher Nachweis der Realität seines Grundbegriffes und der Identität von Gott und Welt in demselben nicht möglich. Das Endliche und Unendliche trennt eine Kluft, die nur scheinbar überdeckt ist. Die Vermittelung auch dieser Gegensätze bot dem naiven Dogmatismus unüberwindliche Schwierigkeiten.

Was die praktische Seite der Aufgabe des Systems betrifft, so steht dieselbe mit der theoretischen im engsten Zusammenhang. Die höchste Erkenntnisz ist das summum bonum, sie besteht in der Erkenntnisz der Einheit, in der sich der

Geist mit der ganzen Natur befindet, d. h. sie ist das Bewusztsein des übersinnlichen und unvergänglichen Gutes, des Ewigen und Göttlichen in dem eigenen Wesen oder des Seins in dem Ewigen, der Freiheit und Unsterblichkeit des eigenen Wesens, sofern es ein Moment des göttlichen bildet. Diese Erkenntnisz glaubt Spinoza in seiner Metaphysik erlangt zu haben und löst insofern seine Aufgabe in praktischer Hinsicht. Eine wirkliche Lösung der Aufgabe der praktischen Philosophie wird man in der Ethik Spinozas kaum finden wollen. Die Erklärung aller Acte des denkenden Wesens aus blosz wirkenden Ursachen, die Negation der Realität des Zweckbegriffes, die absolute Determination des endlichen Subjects und die Auflösung des Willens in einen Complex näher zusammenhängender Ideen machen eine wirkliche Ethik, die auf dem Gebot der Pflicht und der objectiven Gültigkeit der Prädicate gut und böse beruhen musz, zu einer Unmöglichkeit. Die Ethik Spinozas ist nothwendig durch seine Metaphysik bedingt und eine Folge derselben, eine Würdigung wird sie nach demselben Maszstabe wie die Metaphysik bemessen. Die Aufgabe der Metaphysik Spinozas war die naiv-dogmatische Philosophie der neuern Zeit, welche vergeblich eine Vermittelung der scheinbaren principiellen Gegensätze auf dualistischer Basis versuchte, in der Identität beider als blosz verschiedener Seiten der Einen Substanz zum Abschlusz zu bringen. Diese ihm durch seine Stellung in der Geschichte der Philosophie gewordene Aufgabe löst Spinoza principiell, d. h. soweit sie überhaupt für einen Denker auf dem Boden des naiven Dogmatismus lösbar war. Sein System ist nicht die reine consequente Entwickelung aus der Grundanschauung, doch war einerseits eine Anzahl von Widersprüchen durch den Conflict des speculativen Princips Spinozas mit den in der Empirie gegebenen Thatsachen bedingt, andrerseits wird man manche Inconsequenzen als reine Consequenzen auf dem Boden seiner Philosophie finden, wenn man, was gewöhnlich nicht geschehen ist, streng „immanente Kritik" übt. Eine wirkliche Befriedigung wird natürlich nicht mehr die Philosophie im Spinozismus suchen, welche bereits die Stufe der Entwickelung des philosophischen Bewusztseins, die sich im Spinozismus darstellt, überschritten hat.

Nachdem so die dritte Möglichkeit das Problem des Ver-

bältnisses zwischen Denken und Sein zu lösen sich durch innere Widersprüche als unmöglich erwiesen hat, wird der Kampf übersichtlicher, indem kein Drittes unter die beiden noch streitenden Principien tritt (Trendelenburg). Dieser Kampf zwischen der blinden Kraft und dem bewuszten Gedanken wird in der Wissenschaft noch lange fortgehen, aber kaum anders, als mit dem Siege des bewuszten Gedankens endigen, welcher allein ebenso die Nothwendigkeit der Principien des Seienden und die Allgemeingültigkeit der Erkenntnisse der reinen Vernunft sichert, wie den ewigen, apriorischen Trieb der endlichen Wesen nach Vereinigung mit dem Unendlichen in der Erkenntnisz desselben erklärt. Die Befriedigung dieses Strebens erkennt Spinoza als das höchste, unvergängliche Gut eines endlichen Wesens; die Erreichung dieses Gutes ist das Motiv und das Ziel seines Philosophirens. Das Resultat desselben gipfelt aber in der Erkenntnisz der Einheit des Ewigen im endlichen Geiste mit Gott, der Identität der intellectuellen Liebe mit der ewigen, göttlichen. „Die intellectuelle Liebe ist ewig.“



Druck von E. S. Mittler & Sohn in Berlin, Kochstrasse 69. 70.



